ARISTOTELES
WERKE

in deutscher Übersetzung

begründet von

ERNST GRUMACH

herausgegeben von

HELLMUT FLASHAR

1. I. Kategorien
   (K. Oehler, Hamburg)
   II. Peri hermeneias
   (H. Weidemann, Münster)
2. Topik
   Sophistische Widerlegungen
   (A. Graeser, Bern)
3. I. Analytica
   (G. Striker, Göttingen)
   II. Analytica
   (W. Detel, Hamburg)
4. Rhetorik
   (G. Bien, Stuttgart)
5. Poetik
   (R. Kannicht, Tübingen)
6. Nikomachische Ethik
   (F. Dirlmeier†, Heidelberg)
   7. Auflage 1979
7. Eudemische Ethik
   (F. Dirlmeier†, Heidelberg)
   3. Auflage 1979
8. Magna Moralia
   (F. Dirlmeier†, Heidelberg)
   4. Auflage 1979
9. Politik
   (E. Schütrumpf, Marburg)
10. I. Staat der Athener
    II. Ökonomik
    (R. Zoepffel, Freiburg/Breisgau)
11. Physikvorlesung
    (H. Wagner, Bonn)
    3. Auflage 1979
12. I. Meteorologie
    II. Über die Welt
    (H. Strohm, Erlangen)
    2. Auflage 1979
    III. Über den Himmel
    (P. Moraux, Berlin [West])
    IV. Über Entstehen und Vergehen
    (E. G. Schmidt, Jena)

ARISTOTELES

ARISTOTELES

MAGNA MORALIA

ARISTOTELES

WERKE

IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

BEGRÜNDET VON

ERNST GRUMACH

HERAUSGEGEBEN VON

HELLMUT FLASHAR

BAND 8

MAGNA MORALIA



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1983

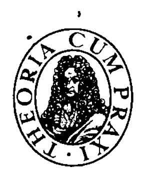
ARISTOTELES

MAGNA MORALIA

ÜBERSETZT UND KOMMENTIERT VON

FRANZ DIRLMEIER

Fünfte, gegenüber der dritten, durchgesehenen, unveränderte Auflage



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1983

Erschienen im Akademie-Verlag, DDR-1086 Berlin, Leipziger Straße 3—4
© Akademie-Verlag ·Berlin 1983 (1964)
Lizenznummer: 202 · 100/19/83
Fotomechanischer Nachdruck und buchbinderische Weiterverarbeitung:
VEB Druckerei „Thomas Müntzer", 5820 Bad Langensalza
Bestellnummer: 750 710 8 (3022/8) LSV 0116
Printed in GDR
DDR 38,— M

BUCH I

1. Nachdem wir uns als Thema[1] vorgenommen haben über ethische Probleme[2] zu sprechen, wäre zuerst Klarheit darüber vonnöten, wovon die Ethik[3] ein Teil ist. Nun, um es knapp zu formulieren: sie ist wohl nichts anderes als ein Teil der Wissenschaft vom Staate. Es ist nämlich unmöglich[4] im politischen Leben eine (echte) Leistung zu vollbringen, wenn man nicht eine bestimmte Qualität[5] hat, d. h.[6] ein wertvoller Mensch ist. Wertvoll sein aber heißt[7] | die Tugenden haben. Es muß einer also, wenn er im politischen Leben ein Handelnder sein will, ein ethisch wertvoller Mensch sein. Es ist also augenscheinlich die Ethik ein Teil, ja der Ausgangspunkt[8] der Wissenschaft vom Staate, und überhaupt[9] scheint mir, daß die Benennung der Disziplin korrekterweise denn auch nicht „Ethik" lauten sollte, sondern „Poli|tik". 1181a24 1181b24 1182a

Man muß also[10] augenscheinlich zuerst von der Tugend feststellen, was sie ist und wodurch sie zustandekommt. Denn es ist kaum von Nutzen[11], ein Wissen von der Tugend zu haben, dagegen nichts davon zu verstehen, wie und wodurch sie (schließlich) da sein wird. Denn nicht nur den Zweck darf die Untersuchung haben, daß wir wissen[12], was sie ist, sondern sie muß auch ins Auge fassen, wodurch die Tugend (schließlich) da sein wird. Denn Kenntnis bekommen (von der Tugend) und selber so sein[13] wollen ist eins. Das aber werden wir nicht können, wenn wir nicht auch wissen, wodurch und wie sie (schließlich) da ist.

Es ist also notwendig, Kenntnis davon zu bekommen, was die Tugend ist – denn es ist nicht leicht[14] zu erkennen, wodurch sie da sein wird und wie sie da sein wird, ohne zu wissen, was sie ist, wie (es) ja auch bei den praktischen Künsten[15] nicht (leicht ist) – doch darf man dabei nicht übersehen, was auch früher[16] schon von manchen darüber gesagt worden ist. Als erster nun unternahm es Pythagoras[17] über die Tugend etwas zu sagen, aber nicht richtig; denn indem er die Tugenden mit den Zahlen in Verbindung setzte, studierte[18] er die Tugenden auf eine Weise, die nicht organisch war. Denn die Gerechtigkeit ist nun einmal keine Gleich[19] × Gleich-Zahl. Nach diesem kam Sokrates[20], der besser und umfassender darüber sprach, aber auch er nicht richtig. Denn er machte die Tugenden zu Formen wissenschaftlicher Erkenntnis: das

aber ist eine bare Unmöglichkeit[1]. Denn jede wissenschaftliche Erkenntnis ist verbunden mit einem Schlußverfahren; das Schlußverfahren aber wurzelt in dem denkerischen[2] Teil der Seele. Also wurzeln – nach Sokrates – die Tugenden samt und sonders in dem rationalen Seelenteil. Sofern er die Tugenden zu Formen der Erkenntnis macht, ergibt sich also für ihn die Konsequenz, daß er den irrationalen Seelenteil beseitigt[3]; indem er aber dies tut, beseitigt er sowohl den Bereich der Elementaraffekte als auch den der Charaktervorzüge. Er war somit nicht auf dem richtigen Weg, als er sich dergestalt mit den Tugenden befaßte. Danach teilte Platon[4] die Seele in den rationalen und den irrationalen Teil, was richtig war, und gab jedem die entsprechenden[5] Tugenden. Bis zu diesem Punkt verfuhr er zutreffend[6], was aber danach kam, war nicht mehr richtig. Er vermischte[7] und verkoppelte nämlich die Tugend mit seiner Lehre vom (obersten) Wert, was evident unrichtig war, denn es gehörte nicht zum Thema. Indem er nämlich über das „wahre Seiende[8]“ sprach, durfte er sich nicht über die Tugend verbreiten[9], denn beide Themen haben nichts Gemeinsames. Soweit also[10] und in der beschriebenen Weise sind die obengenannten an die Dinge herangekommen. Im Anschluß[11] daran wäre ins Auge zu fassen, was uns selbst[12] über diese Dinge zu sagen obliegt. Zuerst muß man beachten, daß jede[13] praktische Kunst und jedes gestaltende Vermögen ein Ziel hat, und zwar ist das ein Gut. Denn keine praktische Kunst und kein gestaltendes Vermögen ist auf ein Übel gerichtet. Wenn nun jegliches gestaltende Vermögen ein Gut als Ziel hat, so ist offenbar auch das Ziel des höchsten gestaltenden Vermögens ein höchstes Gut. | Höchstes gestaltendes Vermögen aber ist bekanntlich die Staatskunst: also ist ihr Ziel das höchste Gut. Von dem Gut also müssen wir sprechen und zwar nicht von dem Gut schlechthin[14], sondern von dem, welches „Gut für uns“ ist. Es geht ja nicht um das „Gut für Götter“ – das ist Thema einer anderen Untersuchung und diese Betrachtung gehört nicht hierher. Über das Gut im Polis[15]-Leben also müssen wir sprechen.

1182 b

Indes muß man auch dies unterteilen[16]. Welche nähere Bestimmung muß man dem Gut geben, um das es uns hier geht? Es ist ja nicht ein Begriff mit nur einer Bedeutung. Denn „Gut“ heißt entweder der höchste Wert, der sich jeweils im Einzelseienden findet – dies aber ist das was kraft seines eigenen Wesens wählenswert ist –, oder „Gut“ ist der Wert, an dem die anderen Dinge teilhaben müssen um Werte zu sein. Das aber ist die Idee des höchsten Gutes.

Geht es also um die Idee des (obersten) Gutes oder nicht, sondern geht es um den Gattungsbegriff[1], der in allem, was ein „Gut“ ist, vorkommt? Denn das ist ja etwas anderes als die Idee „Gut“. Die Idee ist nämlich etwas Abgetrenntes und hat eine Sonderexistenz[2]; der Gattungsbegriff aber ist in allem (einzelnen), ist also nicht mit jenem Abgetrennten identisch. Denn es kann ja keinesfalls das Abgetrennte und seinem Wesen nach gesondert Existierende in allem (einzelnen) vorhanden sein.

Ist also über dieses, allem (einzelnen) innewohnende Gut zu sprechen? Nein[3]. Wieso? Weil der Begriff „das Gemeinsame“ folgendes[4] bedeutet: so wie (ihn) Definition[5] und Induktion (liefern). Sinn der Definition ist, jeweils das Wesen des Einzeldings anzugeben, z. B. daß es ein Gut ist oder ein Übel oder was es sonst sein mag. Es besagt aber die Definition: ein Gut hat dann universalen[6] Charakter, wenn es selbst um seiner selbst willen wählenswert ist. Was aber allem (Einzelnen als Gattungsbegriff) innewohnt, hat Ähnlichkeit[7] mit der Definition. Die Definition aber besagt: das ist ein Gut, während keine[8] praktische Kunst und kein gestaltendes Vermögen von dem zu ihnen gehörigen Ziel nachweist: das ist ein Gut, dies festzustellen vielmehr einem anderen[9] Vermögen zufällt – weder Arzt noch Baumeister stellen fest: die Gesundheit ist ein Gut, oder: das Haus ist ein Gut, sondern es wird festgestellt, daß dieses Mittel Gesundheit bewirkt und wie es diese bewirkt, oder daß dieses ein Haus zustande bringt. – So ist also klar, daß auch die Staatskunst nicht über das universale Gut auszusagen hat. Denn auch sie[10] ist ja nur e i n e aus der Reihe der praktischen Künste; wir sagten[11] aber, daß kein gestaltendes Vermögen und keine praktische Kunst die Aufgabe habe, dieses (Gut) als Ziel nachzuweisen. Es ist also auch nicht Aufgabe der Staatskunst, über das aus der Definition sich ergebende universale Gut auszusagen.

Gewiß aber auch nicht über das universale, aus der Induktion sich ergebende Gut. Warum? Aus folgendem Grund: wenn wir irgendein partikulares Gut aufzeigen wollen, so bedienen wir uns entweder der Definition zum Nachweis, daß ein und dieselbe Bestimmung sowohl auf den Gattungsbegriff zutrifft[12] wie auch auf das, was wir als Gut erweisen wollen, oder wir bedienen uns der Induktion. Beispiel: um die Hochsinnigkeit[13] als Gut zu erweisen | sagen wir: die Gerechtigkeit ist ein Gut und die Tapferkeit und überhaupt die Tugenden; die Hochsinnigkeit aber ist eine Tugend: also ist auch die Hochsinnigkeit ein Gut. Folglich ist es auch nicht Aufgabe der Staatskunst, über das 1183 a

universale, aus der Induktion sich ergebende Gut zu sprechen; denn es würden sich bei diesem (Gut) dieselben Unmöglichkeiten einstellen wie bei dem aus der Definition sich ergebenden Gut. Auch in diesem Fall[1] würde ja der Induktions-Schluß aussagen: das ist ein Gut. Somit ist klar, daß unser Thema sein muß das höchste Gut[2], und zwar im Sinne des für uns höchsten.

Überhaupt[3] aber wird man wohl einsehen[4], daß es nicht Aufgabe ein und derselben praktischen Kunst oder ein und desselben gestaltenden Vermögens ist, den Gattungsbegriff „Gut" in jedem sich bietenden Fall zu studieren. Wieso? Weil „Gut" sich in allen Kategorien findet: in der Kategorie der Substanz, der Qualität, der Zeit, der Relation[5], kurz: in allen[6]. Indes, was zu einem bestimmten Zeitpunkt ein Gut ist, das weiß in der Heilkunst bekanntlich der Arzt, in der Navigationskunst der Steuermann, jeweils[7] eben der Fachmann. Wann operiert[8] werden soll, weiß der Arzt, wann man in See gehen soll, der Steuermann: in jeder Kunstfertigkeit wird es der Fachmann sein, der den richtigen Zeitpunkt für jenes Gut weiß, das in seine Zuständigkeit fällt. Denn weder wird der Arzt von dem Gut in der Steuermannskunst wissen, wann es dafür Zeit ist, noch der Steuermann von dem in der Heilkunst. Es folgt also auch aus dieser Betrachtung, daß unser Thema nicht der Gattungsbegriff „Gut" sein kann; denn das „Wann" kommt in allen praktischen Künsten vor. Ähnlich ist auch „Gut" in der Kategorie der Relation und „Gut" in den anderen Kategorien allen praktischen Künsten gemeinsam. Und kein gestaltendes Vermögen, keine praktische Kunst hat als Aufgabe zu bestimmen, wann etwas ein „Gut" ist, und auch die Staatskunst hat nicht die Aufgabe, über den Gattungsbegriff „Gut" zu sprechen. Thema ist also das Gut, das höchste Gut, und zwar das für uns höchste Gut.

(A) Man darf[9] wohl auch nicht, wenn man einen Beweis führen will, unklare[10] Gegebenheiten benutzen, sondern muß für Unklares vom Klaren, für Gedankendinge vom Sinnlich-wahrnehmbaren ausgehen, denn letzteres hat größere Klarheit. Wenn man sich also anschickt, vom „Gut" zu sprechen, so ist nicht von der Idee zu sprechen. (B) Und doch meinen sie, merkwürdigerweise, sie müßten[11], wenn sie vom Gut sprechen, von der Idee sprechen. Denn, so sagen sie, man müsse von dem sprechen, was am meisten ein Gut sei; als solches aber habe jeweils das „eigentliche Es"[12] zu gelten, woraus folge, daß eben die Idee am meisten ein Gut ist – wie sie glauben. Eine solche Argumentation

mag wohl richtig sein, aber keineswegs stellt die Kunst oder das gestaltende Vermögen, das Staatskunst heißt – womit wir es jetzt zu tun haben – eine Untersuchung an über dieses Gut, sondern über das Gut-für-uns. Denn keine[1] praktische Kunst und kein gestaltendes Vermögen stellt von ihrem Ziele fest, daß es ein Gut sei, also auch nicht die Staatskunst. Daher gibt sie keine Darstellung des Gutes im Sinne der Idee.

(C) Aber vielleicht, so lautet ein Einwand[2], wird sie dieses Gut (nur) als Ausgangspunkt benützen, um dann, von ihm weiterschreitend[3], die Einzelgüter zu behandeln. Aber auch auf diese Weise ist es nicht richtig; denn | der gewählte Ausgangspunkt muß immer organisch sein. Denn es wäre ja sinnlos, wenn jemand beweisen wollte, daß die Winkelsumme im Dreieck[4] zwei rechten Winkeln gleich ist, und als Ausgangspunkt hierfür den Satz nähme, daß die Seele unsterblich ist. Denn dies ist ja kein organischer Ausgangspunkt; es muß aber der Ausgangspunkt organisch sein und mit dem Gegenstand zusammenhängen. Nun kann aber jemand auch ohne den Satz[5] von der Unsterblichkeit der Seele beweisen, daß die Winkelsumme im Dreieck zwei rechten Winkeln gleich ist. Und ebenso ist es auch bei den Gütern: man kann sie[6] studieren ohne das Gut im Sinne der Idee. Daher ist[7] das Ausgehen von diesem Gut nicht organisch. 1183 b

Es war aber auch nicht richtig, daß der schon genannte Sokrates[8] die Tugenden zu Formen praktischen Wissens machte. Denn dieser Mann war der Meinung, es dürfe nichts Zweckloses geben. Aus seiner Lehre aber, daß die Tugenden praktisches Wissen seien, mußte sich die Konsequenz ergeben, daß die Tugenden zwecklos sind. Wieso? Weil es bei den praktischen Wissenschaften so ist, daß das Wissen um das Wesen der (einzelnen) Wissenschaft zusammenfällt mit dem Beherrschen dieser Wissenschaft: wenn jemand weiß, was das Wesen der Heilkunde ist, so ist dieser im selben Augenblick auch ein Arzt und ähnlich ist es bei den anderen Formen praktischen Wissens. Dagegen ist dies nicht der Fall bei den Tugenden; denn nicht, wenn jemand weiß, was das Wesen der Gerechtigkeit ist, ist er im selben Augenblick ein Gerechter, und genau so ist es auch bei den anderen Tugenden. So ergibt sich die Konsequenz einerseits, daß die Tugenden zwecklos sind, und andrerseits, daß sie nicht praktisches Wissen sind.

2. Nach diesen Feststellungen[9] wollen wir zu sagen versuchen, in wievielfachem Sinne man den Begriff „das Gut" verwendet. Die Güter sind nämlich (1) teils hohen Preises[10], (2) teils des Lobes würdig,

(3) teils sind sie Möglichkeiten. (1) Preises-würdig nenne ich solches: das Göttliche[1], das Höherwertige, wie Seele, Geist, das Ältere[2], das Richtunggebende[3] und dergleichen. Denn preises-würdig ist, worauf Preis und Ehre steht; das Genannte alles aber wird von Preis und Ehre begleitet. Also ist auch die Tugend[4] etwas Preis-würdiges, insoferne man ja bekanntlich von ihr her zur umfassenden Werthaftigkeit gelangt: auf diese Weise nämlich gehört sie bereits[5] zur Gestalt des Richtunggebenden. (2) Andere Güter sind des Lobes wert, z. B. die Tugenden, denn von den Handlungen her, die im Sinne der Tugenden vollzogen werden, wird das Lob zuteil. (3) Wieder andere sind Möglichkeiten[6], z. B. Herrschaft, Reichtum, Kraft, Schönheit; denn in diesen liegt die Möglichkeit, daß sie der Treffliche gut, der Minderwertige schlecht gebraucht. Daher der Name[7] „Möglichkeiten" für solche Güter. Güter sind sie zweifellos, denn ihre Einschätzung[8] richtet sich jeweils danach, wie sie der Treffliche, nicht wie sie der Minderwertige gebraucht. Bei eben diesen Gütern aber kommt es vor, daß auch der Zufall Ursache ihres[9] Entstehens ist. Denn vom Zufall[10] her entsteht Reichtum und Herrschaft und überhaupt das, was in den Bereich einer Möglichkeit gehört. (4) Eine vierte[11] Klasse von Gütern ist noch übrig: solche, deren Eigentümlichkeit es ist ein Gut zu bewahren[12] oder hervorzubringen, z. B. Körpertraining die Gesundheit, und was dergleichen mehr ist.

Aber es gibt auch noch eine andere Gütereinteilung. Manche Güter z. B. sind immer und überall[13] wählenswert, manche nicht. Gerechtigkeit z. B. | und die übrigen Tugenden sind immer und überall wählenswert, wogegen Kraft, Reichtum, Einfluß und dergleichen nicht immer und überall wählenswert sind.

1184 a

Ferner, nach einem anderen Gesichtspunkt: manche Güter sind Ziel, manche sind nicht Ziel[14]. Die Gesundheit z. B. ist ein Ziel, was aber um der Gesundheit willen ins Werk gesetzt wird, ist nicht Ziel. Und überall, wo das so ist, ist jeweils das Ziel das wertvollere Gut. Die Gesundheit[15] z. B. ist etwas Wertvolleres als die Mittel zur Gesundheit, und schlechthin[16] gilt: es ist immer ganz allgemein d a s wertvoller, um dessentwillen eben das übrige da ist.

Und wiederum: unter den Zielen selbst ist stets wertvoller das Vollziel[17] gegenüber dem Teilziel. „Vollziel" besagt: wenn es da ist, brauchen wir nichts mehr dazu; „Teilziel" besagt: wenn es da ist, brauchen wir noch etwas dazu. Ist z. B. nur[18] die Gerechtigkeit da, so brauchen wir noch viel dazu; ist dagegen das Glück da, so brauchen wir nichts

mehr dazu. Dies also, das Vollziel, ist jenes „höchste Gut-für-uns", das wir suchen. Das Vollziel ist somit ein Gut[1] und das Ziel der (anderen) Güter.

Danach[2] kommt nun die Frage: (A) wie muß man das höchste Gut ansehen? Etwa so, daß auch es selbst miteingerechnet wird? Aber das wäre sinnlos. Denn da das höchste Gut Vollziel ist, das Vollziel aber, kurz und einfach gesagt, doch wohl nichts anderes sein kann als das Glück, und wir dies aus vielen[3] Gütern zusammengesetzt denken – so wird, wenn du[4] bei der Betrachtung des höchstens Gutes dieses selbst mit einrechnest, dieses höchste Gut ein höheres Gut sein als es selbst; denn es ist ja selbst das höchste Gut. Setze[5] z. B. die Mittel zur Gesundheit und die Gesundheit und sieh zu, was von diesem allen das Beste ist. Nun, das Beste ist die Gesundheit. Wenn dann diese das Beste ist, so ist sie auch besser[6] als sie selbst: es kommt also etwas Sinnloses heraus. Schwerlich also darf man das höchste Gut auf diese Weise betrachten.

(B) Aber vielleicht so, daß es abgesondert[7] ist? Oder ist auch das sinnlos? Das Glück[8] ist doch aus bestimmten Gütern zusammengesetzt. Indes: zu untersuchen, ob es höherwertig sei als die Güter, aus denen[9] es zusammengesetzt ist, wäre sinnlos. Denn das Glück ist nicht etwas anderes, von diesen Gütern Abgesondertes, sondern es besteht in diesen Gütern.

(C) Aber vielleicht könnte man auf folgende[10] Weise das höchste Gut richtig studieren: daß man es vergleicht?[11] Daß man z. B. das Glück selbst, das aus diesen Gütern besteht, mit anderen Gütern vergliche, die nicht in ihm enthalten sind, und durch solche Betrachtung des höchsten Gutes eine richtige Betrachtung anstellte? Aber das höchste Gut, das wir jetzt suchen, hat nicht nur e i n e n Inhalt und sonst nichts. Beispiel: man könnte sagen, die Einsicht sei das höchste von allen einzelnen miteinander verglichenen Gütern. Aber schwerlich ist das absolute Gut auf diese Weise zu suchen. Denn es ist das Voll-Gut, das wir suchen, die Einsicht aber ist, für sich[12] dastehend, kein Voll-Gut. Nicht dies also ist das höchste Gut, das wir suchen, und nicht das welches im obigen Sinn das höchste ist.

3. Danach[13] nun gibt es noch eine andere[14] Gütereinteilung. Die Güter sind nämlich teils in der Seele, z. B. die Tugenden; teils im Leibe, z. B. Gesundheit, Schönheit; teils außerhalb: Reichtum, Herrschaft, Ehre und dergleichen. Von diesen sind die in der Seele höchsten Ranges. Die Güter in der Seele aber sind dreigeteilt: Einsicht, Tugend, Lust[15]. 1184 b

Nun sind wir so weit: es folgt nunmehr das Glück, das was wir alle als Endziel der Güter und als das Vollendetste bezeichnen und was als solches gilt – und es ist dieses, so sagen wir, gleichbedeutend[1] mit „gut handeln" und „gut leben". „Ziel" aber ist nicht in einfachem, sondern in doppeltem Sinn zu verstehen: in manchen Fällen ist „Ziel" das Tätigsein[2] selbst und der Gebrauch, z. B. beim Gesichtssinn das (aktuelle) Sehen. Und es ist natürlich der Gebrauch dem (bloßen) Haben vorzuziehen – der Gebrauch aber ist Ziel –, denn niemand möchte ja Augen haben, wenn er damit nicht sehen, sondern sie geschlossen lassen sollte. Ebenso ist es auch beim Gehör usw. Wo es also Gebrauchen und Haben gibt, da ist stets der Gebrauch wertvoller und wählenswerter als das Haben; denn der Gebrauch und das Tätigsein ist Ziel, während das Haben um des Gebrauches willen da ist.

Sodann nun: wenn man dies[3] an den praktischen Künsten insgesamt studiert, wird man sehen, daß nicht die eine Kunst ein Haus baut, die andere aber ein gutes Haus, sondern (beides leistet) die Baukunst. Und wo der Baumeister am Werke ist, ebenda ist seine Tüchtigkeit so am Werke, daß Wohlgelungenes herauskommt. Und so in allen übrigen Fällen.

4. Danach nun[4] sehen wir, daß wir durch nichts anderes als durch die Seele leben. In der Seele[5] aber ist die Tugend. Und selbstverständlich sagen wir, daß es dasselbe ist, was die Seele vollbringt und was die Trefflichkeit der Seele vollbringt. Aber die Trefflichkeit bringt auf jedem Gebiet das in wohlgelungener Weise zustande, worauf sie als Trefflichkeit bezogen ist. Die Seele aber bringt dies und das[6] zustande, namentlich ist sie das, wodurch wir leben. Folglich werden wir durch die Tugend der Seele rechtlich leben. Rechtliches Leben aber und rechtliches Handeln ist natürlich, wie wir sagen, nichts anderes als glücklich sein. Folglich besteht das Glücklichsein und das Glück im rechtlichen Leben: rechtliches Leben aber ist Leben im Sinne der Tugenden[7]. Dies also ist Endziel und das Glück und das absolute Gut.

In einem Gebrauchen[8] also und Tätigsein wird das Glück bestehen. Denn wo es „Haben" und „Gebrauchen" gibt, so sagten wir[9], da ist das Gebrauchen und das Tätigsein Endziel. Was aber die Seele betrifft, so ist ihre Tugend ein „Haben"; es gibt aber bei ihr auch ein Tätigsein und ein Gebrauchen der Tugenden. Folglich ist für sie Endziel das Tätigsein und das Gebrauchen. Das Glück besteht also im Leben gemäß den Tugenden. Nachdem nun also absolutes Gut

das Glück ist und das Glück Ziel, und zwar als Tätigsein verwirklichtes Vollziel ist, so werden wir durch ein Leben im Sinne der Tugenden glücklich sein und | das absolute Gut besitzen. 1185 a

Nachdem nun[1] das Glück das absolute Gut und das Endziel ist, darf auch dies nicht übersehen werden, daß es nur in einem voll-entwickelten Wesen sein wird. Denn es wird nicht in einem Knaben[2] sein – ein Knabe ist nicht glücklich –, sondern im Manne; denn dieser ist voll-entwickelt. Und natürlich ist es nicht in einer unvollendeten Zeit möglich, sondern nur in einer voll-endeten. Als voll-endete Zeitspanne aber darf die Lebensdauer eines Menschen gelten. Denn ganz richtig heißt es bei den Leuten, man müsse beim Urteil über das Glück eines Menschen auf die volle Zeit[3] sehen, weil man überzeugt ist, daß das Vollendete sich nur finden könne, wenn Zeitraum und Mensch voll-endet sind.

Daß es aber ein Tätig-sein ist, kann man auch von folgender Überlegung her sehen. Im Schlafe[4] nämlich, wenn einer z. B. sein ganzes Leben hindurch schliefe – einen solchen glücklich zu nennen sind wir nicht so recht bereit: er hat wohl das Leben, aber das Leben im Sinne der Tugenden hat er nicht; dieses aber bedeutete[5] uns: Leben im Sinne des Tätig-seins.

Der Punkt[6], der im Anschluß[7] daran noch behandelt werden soll, scheint nicht gerade besonders organisch zum Bisherigen zu gehören, freilich auch nicht weitab[8] zu liegen. Nämlich: es gibt doch, wie man annimmt, einen Teil[9] der Seele, durch den wir ernährt werden. Wir nennen ihn das nährende Vermögen. – Daß dieses existiert, ist plausibel. Wir sehen jedenfalls, daß die Steine außerstande sind sich zu ernähren; folglich ist klar, daß die Ernährung eine Eigentümlichkeit der beseelten[10] Wesen ist: wenn aber der beseelten Wesen, dann ist die Seele Ursache davon. Von den folgenden[11] Seelenteilen kann aber keiner Ursache der Ernährung sein – ich meine den rationalen oder den muthaltigen oder den begehrenden Teil –, sondern es muß ein anderer, neben den genannten, sein, dem wir keinen passenderen Namen beilegen können als „nährendes Vermögen“. – Wie nun, könnte einer sagen, gibt es auch von diesem Seelenteil eine „Tugend“? Wenn es nämlich eine gibt, dann muß offenbar auch diese Tugend tätig sein. Denn Glück heißt ja: Tätig-sein der vollen[12] Tugend. Ob es nun eine Tugend dieses Teils gibt oder nicht, das ist Gegenstand einer anderen Untersuchung. Aber gesetzt, es gibt sie, so gibt es doch bei ihr kein Tätig-sein. Denn wo es keinen Impuls[13] gibt, da kann es

auch kein Tätig-sein geben. Es gibt aber offenbar keinen Impuls in diesem (Seelen-)Teil, sondern er scheint Ähnlichkeit zu haben mit dem Feuer[1]. Denn auch dieses verzehrt jeweils, was du hineinwirfst; wirfst du aber nichts hinein, so hat es auch keinen Impuls in der Richtung (etwas Verbrennbares) zu erfassen. So verhält sich auch dieser Seelenteil: wirfst du Nahrung hinein, so nährt er; wirfst du keine Nahrung hinein, so hat er nicht den Impuls, zu nähren. Daher gibt es (bei ihm), wo es schon am Impuls fehlt, auch kein Tätig-sein. Somit wirkt dieser Teil nicht mit am Zustandekommen des Glücks.

Danach nun[2] wäre darzustellen, was die Tugend ist, da ja eben in dem Tätig-sein der Tugend das Glück besteht. Nun, man kann einfach[3] sagen: Tugend ist die wertvollste Dauerbeschaffenheit. Aber es reicht wohl nicht aus, dies so einfach hinzusagen; vielmehr sind

1185 b deutlichere Bestimmungen | nötig.

5. Zuerst nun ist von der Seele[4], als dem Sitz[5] der Tugend, nicht festzustellen, was die Seele ist – das ist Sache einer anderen Untersuchung –, sondern es ist eine umrißhafte[6] Einteilung zu geben. Die Seele ist, wie wir sagen, in zwei Teile gegliedert: in den rationalen und den irrationalen. In dem rationalen ist bekanntlich der Sitz von Einsicht[7], Scharfsinn, Weisheit, leichter Auffassungsgabe und dergleichen; im irrationalen Teil sind folgende Erscheinungen, die „Tugenden" heißen: Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und was sonst noch an ethischen Vorzügen als lobenswert gilt. Diese letzteren sind es ja, die uns das Prädikat „lobenswert" eintragen, während in Hinsicht auf die Vorzüge des rationalen Teils niemand gelobt[8] wird; niemand wird gelobt, weil er weise, niemand, weil er einsichtig ist: überhaupt nicht in Hinsicht auf einen derartigen Vorzug. Aber auch der irrationale Teil[9] wird bekanntlich nicht (an sich) gelobt, sondern insofern als er dienende Funktion haben kann und dem rationalen Teil wirklich dient.

Es erfährt aber die ethische Tugend[10] Zerstörung[11] durch Mangel und durch Übermaß. Daß Mangel und Übermaß zerstörend wirken, das kann man an Erscheinungen im Bereiche des Ethos[12] sehen. Aber zur Klärung des (noch) Unklaren muß man klare Tatsachen verwenden; also gleich beim Körpertraining kann man es sehen: wird es zu viel, so schwindet die Kraft; ist es zu wenig, passiert das gleiche. Und bei den Getränken und Speisen ist das gleiche der Fall: werden sie zu viel, so schwindet die Gesundheit, werden sie zu wenig, desgleichen; ist aber das Maß[13] entsprechend, so bleibt Kraft und Ge-

sundheit erhalten. Und das gleiche wie in den genannten Fällen geschieht nun auch bei Besonnenheit, Tapferkeit und den anderen Tugenden. Laß[1] einen Menschen allzu furchtlos sein, daß er nicht einmal die Götter[2] fürchtet, so ist er nicht tapfer, sondern wahnsinnig; laß ihn vor allem Angst haben, so ist er feige. Tapfer also wird sein, weder wer alles[3], noch wer nichts fürchtet. Ein und dasselbe also ist es, was die Tugend mehrt und was sie zerstört. Denn übersteigertes und durchgängiges[4] Angstgefühl wirkt zerstörend, und Angst vor gar nichts desgleichen. Der Bereich der Tapferkeit aber sind die Angstgefühle; Angst mit Maßen mehrt daher die Tapferkeit. Ein und dasselbe also ist es, wodurch Tapferkeit gemehrt und zerstört wird; denn es ist die Angst, deren Einwirkung die Menschen erfahren. Ähnlich ist es auch bei den anderen Tugenden.

6. Ferner[5]: nicht nur durch solche Bestimmungen kann man die Tugend begrifflich abgrenzen, sondern auch durch Unlust und Lust. Denn die Lust ist der Anlaß, daß wir das Schlechte tun, der Unlust folgend unterlassen wir das Gute. Und überhaupt ist es unmöglich Tugend und Minderwertigkeit zu bekommen[6] ohne Unlust und Lust. In den Bereichen von Lust und Unlust also entfaltet sich die Tugend.

Der Name[7] „ethische" Tugend wird abgeleitet wie folgt – falls es angebracht ist, am Buchstaben seine Aussage zu orientieren und so den wahren Sachverhalt zu stu|dieren; es ist aber doch wohl angebracht –: das Wort „ēthos"[8] kommt von „ĕthos" (Gewöhnung) und so heißt die Tugend „ethisch" wegen der Akte des Gewöhnens. Dadurch ist auch klar, daß keine der Tugenden des irrationalen Seelenteils uns von Natur angeboren ist. Denn kein Naturding wird durch Gewöhnung anders. Der Stein[9] z. B., und überhaupt das Schwere, hat von Natur die Bewegung nach unten; und wollte man ihn (auch noch so) oft in die Höhe werfen und ihm die Bewegung nach oben angewöhnen: er wird sich dennoch niemals nach oben bewegen, sondern immer nach unten. Und so in den anderen derartigen Fällen. 1186 a

7. Danach[10] nun müssen wir, wenn wir angeben[11] wollen, was die Tugend ist, Kenntnis davon bekommen, welches die in der Seele gegebenen Phänomene sind. Nun, gegeben ist folgendes: irrationale Regungen[12], Anlagen, feste Grundhaltungen. Zu einer von diesen (drei) Klassen muß also offenbar die Tugend gehören. „Irrationale Regungen" nun sind: Zorn, Angst, Haß, Sehnsucht, Mißgunst, Mitleid usw., in deren Gefolge[13] für gewöhnlich Unlust und Lust auftreten. „Anlage" ist das,

wodurch wir als fähig bezeichnet werden, die irrationalen Regungen zu fühlen; wodurch wir z. B. fähig sind, in Zorn oder Unlust zu geraten oder Mitleid zu empfinden usw. „Feste Grundhaltung"[1] ist etwas, kraft dessen wir uns diesen (irrationalen) Regungen gegenüber richtig oder unrichtig verhalten; z. B. in Hinsicht auf die Zornesregung: wenn wir aber da, wo es sein sollte, überhaupt nicht zornig werden, so ist unser Verhalten zum Zorn auch in diesem Falle unrichtig. Somit ist das mittlere Verhalten: weder allzu gesteigerten Ärger[2] empfinden noch sich völlig empfindungslos verhalten. Wenn wir uns also so verhalten, ist es um unser Tun wohlbestellt – ähnlich aber steht es in Hinsicht auf die anderen, ähnlichen Fälle – denn ein wohltemperiertes[3], gelassenes Wesen ist in der Mitte zwischen Zorn und Unfähigkeit[4] zur Zornesempfindung. Ähnlich steht es mit der Aufschneiderei[5] und der geheuchelten Bescheidenheit. Wenn man nämlich vorgibt mehr zu haben, als wirklich vorhanden ist, so ist das Aufschneiderei, wenn (man vorgibt) weniger (zu haben), ist es geheuchelte Bescheidenheit. Die Mitte also zwischen diesen ist die Aufrichtigkeit.

8. Ähnlich[6] ist es bei allem übrigen. Denn dies(e beiden Möglichkeiten) gibt es bei der festen Grundhaltung: das richtige oder unrichtige Verhalten gegenüber diesen Dingen; richtiges Verhalten aber gegenüber diesen Dingen bedeutet: weder zum Zuviel tendieren[7] noch zum Zuwenig. In Richtung also auf die Mitte solcher Dinge, auf Grund deren wir „lobenswert"[8] heißen, geht die Grundhaltung, soferne sie richtiges Verhalten ist; ist sie aber unrichtiges Verhalten, so geht sie in Richtung auf das Zuviel und das Zuwenig.

Da nun die Tugend Mitte[9] ist zwischen den genannten irrationalen Regungen, die irrationalen Regungen aber entweder Unlust- oder Lustgefühle sind oder in engster Verbindung mit Unlust und Lust stehen, so ist also auch von dieser Seite her klar, daß[10] Unlust und Lust den Bereich der Tugend darstellen.

Es gibt aber auch noch andere[11] irrationale Regungen, wie man wohl annehmen[12] darf, bei denen die Minderwertigkeit nicht in einem Zuviel oder Zuwenig liegt, z. B. Ehebruch und Ehebrecher[13]. Der 1186 b letztere ist ja nicht zu definieren als „Mensch, der | freigeborene[14] Frauen mehr[15] verführt (als es sein sollte)". Aber sowohl dieses als auch anderes derartiges, das in den Rahmen[16] der in Zuchtlosigkeit sich äußernden Lust gehört, findet genauso[17] Tadel wie das, bei dem das Tadelnswerte im Zuwenig oder im Zuviel liegt.

9. Danach nun[1] ist wohl die Feststellung notwendig, was den Gegensatz zur Mitte bildet: das Zuviel oder das Zuwenig[2]. Manchen Mitten[3] ist nämlich das Zuwenig entgegengesetzt, manchen das Zuviel; der Tapferkeit z. B. ist nicht entgegengesetzt die sinnlose Draufgängerei, d. h. das Zuviel, sondern die Feigheit, d. h. das Zuwenig. Bei der Besonnenheit dagegen, also bei der Mitte zwischen Zuchtlosigkeit und Stumpfsinn in Bezug auf Lust[4], gilt nicht der Stumpfsinn als Gegensatz, d. h. das Zuwenig, sondern die Zuchtlosigkeit, d. h. das Zuviel. Es bildet aber beides den Gegensatz zur Mitte: das Zuviel und das Zuwenig; denn die Mitte weist gegenüber dem Zuviel ein Weniger[5], gegenüber dem Zuwenig ein Mehr auf. Daher bezeichnet denn auch der Verschwender den Großzügigen als knauserig[6], der Knauserige den Großzügigen als Verschwender; und der Draufgänger und Überstürzte bezeichnet den Tapferen als feige, der Feige dagegen den Tapferen als überstürzt und verrückt.

Zwei Gründe nun sind es wohl, die uns dazu veranlassen, der Mitte das Zuviel und das Zuwenig entgegenzusetzen. (1) Entweder gehen wir von der Sache selbst aus und schauen[7], welches Extrem der Mitte[8] näher stehe oder ferner; ob z. B. der Großzügigkeit die Verschwendung oder die Knauserigkeit fernerstehe. Eher nämlich kann die Verschwendung als Großzügigkeit gelten denn die Knauserigkeit: der Abstand der Knauserigkeit ist also größer. Was aber den größeren Abstand von der Mitte hat, bildet doch wohl den ausgeprägteren Gegensatz (zur Mitte). Aus der Sache selbst also erscheint (hier) das Zuwenig als der stärkere Gegensatz. (2) Es läßt sich aber auch noch anders[9] argumentieren. Nämlich: das, wohin uns ein natürlicher Hang stärker zieht, steht in stärkerem Gegensatz zur Mitte. So sind wir z. B. aus natürlichem Hang eher zuchtlos als ordentlich[10]. Der Fortschritt[11] nun geschieht eher in Richtung unseres natürlichen Hanges; das aber, worin wir leichter Fortschritte machen, steht auch in stärkerem Gegensatz (zur Mitte). Wir machen aber eher Fortschritte zur Zuchtlosigkeit als zur Ordentlichkeit. Folglich wird (hier) das extreme Hinausgehen über die Mitte den größeren Gegensatz darstellen; denn die Zuchtlosigkeit ist das extreme Hinausgehen über die Besonnenheit.

Was also[12] die Tugend ist, ist untersucht: sie scheint eine Art Mitte zu sein bei den irrationalen Regungen – woraus folgt, daß, wer auf Grund seines Ethos Ruhm haben soll, bei jeder einzelnen irrationalen Regung die Mitte beachten müßte. Daher ist es denn auch keine leichte

Sache[1], ein wertvoller Mensch zu sein; denn in jedem einzelnen Falle die Mitte zu fassen ist keine leichte Sache: einen Kreis z. B. kann jeder ziehen, aber nun auch dessen Mittelpunkt zu bestimmen, das ist schwer. Ebenso 1187 a ist das Zornig|werden leicht, desgleichen das Gegenteil davon, aber das mittlere Verhalten ist schwer. Und überhaupt kann man bei jeder einzelnen irrationalen Regung sehen, daß das, was um die Mitte herumliegt[2], leicht ist, die Mitte dagegen schwer, wobei es dies ist, was uns Lob einträgt. Daher ist ja auch das wertvolle (Verhalten) selten[3].

Nachdem nun[4] also von der Tugend gesprochen[5] ist, wäre danach zu untersuchen, ob es die Möglichkeit[6] ihrer Verwirklichung gibt oder nicht; ob es vielmehr, wie Sokrates[7] sagte, nicht bei uns steht, den Zustand der Werthaftigkeit oder Minderwertigkeit eintreten zu lassen. Wenn man nämlich, so sagt er, irgendeinen Menschen fragte, ob er gerecht sein möchte oder ungerecht, so würde sich niemand für die Ungerechtigkeit entscheiden. Ebenso bei Tapferkeit und Feigheit usw., immer in derselben Weise, auch bei den übrigen Tugenden. Es ist aber klar, daß, wenn manche minderwertig sind, sie es bestimmt nicht willentlich sind, woraus folgt, daß sie auch nicht willentlich wertvolle Menschen sind. Eine solche Argumentation ist aber in der Tat unrichtig. (1) Denn warum verbietet der Gesetzgeber minderwertiges Handeln, gutes aber und wertvolles gebietet er? Und warum setzt er Strafe fest, für das Minderwertige, wenn man es tut; für das Gute, wenn man es nicht tut? Indes wäre es sinnlos, wenn er durch Gesetze das anordnete, was zu tun nicht bei uns steht. Es steht aber ganz offensichtlich bei uns, wertvolle oder minderwertige Menschen zu sein. (2) Ferner bezeugt es auch die Tatsache von Lob und Tadel: auf Tugend steht Lob, auf Schlechtigkeit Tadel. Lob und Tadel aber gibt es nicht für Unwillentliches. Somit ist klar, daß es in gleicher Weise bei uns steht, wertvoll oder minderwertig zu handeln. (3) Sie pflegten[8] auch, zum Erweis der Nicht-Freiwilligkeit eine Parallele[9] von etwa folgender Art zu formulieren: warum denn, sagen sie, tadelt uns niemand dafür, wenn wir krank[10] oder häßlich sind? Aber das trifft nicht zu. Vielmehr tadeln wir auch solche, sobald wir überzeugt sind, daß sie an ihrer Krankheit oder unschönen Körperverfassung selber schuld sind – in der Annahme, daß auch in diesem Falle die Freiwilligkeit gegeben ist. So zeigt sich also in dem Bereich des der Tugend und der Minderwertigkeit gemäßen (Handelns) das Willentliche.

10. Ferner[11] kann man dies noch einleuchtender auch von folgender (4) Überlegung her sehen: jedes Wesen (organischer Art) ist fähig ein

Wesen hervorzubringen, das so beschaffen ist wie es selbst[1], z. B. die Pflanzen und die Tiere; beide sind ja fähig der Zeugung, der Zeugung aus ersten Gegebenheiten. Der Baum z. B. aus dem Samen[2]: dieser ist ein Erstgegebenes. Mit dem aber, was nach dem Erstgegebenen[3] kommt, verhält es sich so: wie das Erstgegebene, so auch das, was nach dem Erstgegebenen kommt.

Noch deutlicher[4] (5) kann man dies auf dem Gebiet der Geometrie in den Blick bekommen. Denn auch da ist es so: man nimmt gewisse Erstgegebenheiten an und wie nun diese sind, so ist auch das, was nach den Erstgegebenheiten kommt. Wenn z. B. die Winkelsumme im Dreieck zwei rechten Winkeln gleich ist, und die im Viereck vier rechten, | so muß, wie[5] das Dreieck sich ändert, entsprechend auch das Viereck sich mit-verändern, da ein Wechselverhältnis[6] besteht. Und wenn die Winkelsumme im Viereck nicht gleich vier rechten ist, so wird auch die des Dreiecks nicht zwei rechten gleich sein. 1187 b

11. So nun und ähnlich[7] wie dort ist es auch (6) beim Menschen: da nämlich der Mensch eine Wesen-hervorbringende Potenz ist, so ist der Mensch auch bei den Handlungen, die er vollzieht, eine aus gewissen Erstgegebenheiten hervorbringende Potenz. Denn was sonst (sollte dazu fähig sein)? Wir sagen ja weder, daß Unbeseeltes noch irgendein Beseeltes handle – mit Ausnahme des Menschen. So ist es also offenbar der Mensch, der Handlungen hervorzubringen fähig ist. Da wir nun beobachten, wie die Handlungen sich ändern, und wir nie dasselbe tun; die Handlungen aber aus gewissen Erstgegebenheiten stammen[8], so ist klar, daß mit den Handlungen sich auch die Erstgegebenheiten der Handlungen ändern, aus denen sie kommen – wie wir es, durch einen Vergleich, auf dem Gebiete der Geometrie erläutert haben. (Erstgegebenheit aber und) Ausgangspunkt einer Handlung, der guten und der schlechten, ist die Entscheidung[9], das Wünschen und alles, was gemäß dem rationalen Element in uns vor sich geht. Nun ist klar, daß auch diese (Faktoren) sich ändern. Wir ändern uns[10] aber[11] bei unseren Handlungen willentlich. Folglich ändert sich auch der Ausgangspunkt, d. h. die Entscheidung, willentlich. Somit ist klar, daß es wohl bei uns stehen muß, wertvoll oder minderwertig zu sein.

(7) Nun könnte vielleicht jemand sagen: nachdem es in[12] mir ist, gerecht und wertvoll zu sein, so werde ich, wenn ich nur will, sogar der wertvollste[13] Mensch sein (können). Das ist natürlich unmöglich. Wieso? Weil dies auch beim Körper nicht geschehen kann. Denn nicht,

wenn jemand seinen Körper zu trainieren gedenkt, wird er ihn damit auch schon in alles überragender Form haben[1]. Es gehört nämlich dazu nicht nur das bloße Training[2], sondern der Körper muß auch von Natur schön und edel gewachsen sein. In besserer Form also wird sich sein Körper zwar befinden, in alles überragender dagegen nicht. Entsprechend nun muß man sich das auch bei der Seele vorstellen. Denn nicht wer es sich vornimmt, wird der wertvollste sein, außer es ist auch die Naturanlage vorhanden; wohl aber wird er an Wert zunehmen.

12. Da sich also zeigt[3], daß es bei uns steht, wertvoll zu sein, ist es notwendig, danach[4] etwas über die Willentliche[5] auszusagen, und zwar, was das Willentliche ist. Denn dieser Begriff – das Willentliche – ist im höchsten Grade ausschlaggebend[6] für die Tugend. Willentlich nun ist, wenn man es einfach so ausspricht[7], das was wir tun, ohne unter Zwang[8] zu stehen. Aber man muß wohl noch deutlicher darüber sprechen. Nun, das was unser Handeln anregt, ist das Streben. Beim Streben aber gibt es drei Arten: Begehren, Aufwallung und Wünschen.

Zuerst nun ist die vom Begehren[9] angeregte Handlung zu untersuchen, ob sie etwas Willentliches oder etwas Unwillentliches ist. Nun, der Charakter des Unwillentlichen scheint (da) nicht gegeben zu sein. 1188 a Wieso[10] | und woher? (1) Weil wir alles, was wir nicht willentlich tun, gezwungen tun[11]; was aber aus Zwang getan wird, ist ausnahmslos von Unlust begleitet, während dem, was auf Grund des Begehrens getan wird, Lust folgt. Somit ist – jedenfalls nach diesem Argument – das auf Grund des Begehrens Getane wohl nicht unwillentlich, sondern willentlich. (2) Indes steht diesem Argument wiederum ein bestimmtes anderes entgegen, und zwar das von der Unbeherrschtheit. Niemand, so sagt es[12], tut willentlich das Schlechte, im vollen Wissen, daß es schlecht ist. Aber, so sagt es, da ist doch der Unbeherrschte! Der weiß, daß dies schlecht ist, und tut es doch, und zwar tut er es infolge des Begehrens: also nicht willentlich, also gezwungen. (3) Hier aber wird wiederum dasselbe (1) Argument einspringen[13]; denn: wenn auch infolge des Begehrens, so doch nicht aus Zwang; denn das Begehren wird von Lust begleitet – wo aber Lust, da kein Zwang. (4) Und auch noch auf andere Weise kann dies klar werden, daß der Unbeherrschte willentlich handelt. Nämlich: wer Unrecht tut, tut es willentlich; der Unbeherrschte aber ist ungerecht und tut Unrecht. Folglich tut der Unbeherrschte die Akte seiner Unbeherrschtheit willentlich.

13. Aber wiederum steht ein anderes (5) Argument entgegen, welches sagt, daß es kein willentlicher Akt sei. Der Beherrschte nämlich voll-

zieht die Akte der Beherrschtheit willentlich; er wird ja gelobt, gelobt aber wird man nur bei willentlichen Akten. Wenn aber der aus dem Begehren stammende Akt willentlich ist, so ist der Akt, der gegen das Begehren erfolgt, unwillentlich. Der Beherrschte aber handelt gegen das Begehren. Folglich wäre der Beherrschte nicht willentlich beherrscht. Aber das gilt nicht, und so ist denn auch der aus dem Begehren stammende Akt nicht willentlich.

Bei den Handlungen wiederum, die aus einer Aufwallung[1] stammen, ist es ähnlich. Denn da passen dieselben Argumente (2. 3. 4.) wie beim Begehren, so daß sie die (obige) Schwierigkeit[2] verursachen werden. Es besteht nämlich die Möglichkeit, im Zorn unbeherrscht und beherrscht zu sein.

Von den Arten des Strebens, die wir unterschieden haben, ist das Wünschen[3] noch übrig[4] zur Untersuchung, ob es etwas Willentliches ist. Nun gibt es ja die Unbeherrschten. Worauf deren Impulse[5] gerichtet sind, das wünschen sie während dieser Zeit. Es tun also die Unbeherrschten das Minderwertige, indem sie sich vom Wunsch leiten lassen. Nun tut aber keiner das Schlechte in vollem Wissen, daß es schlecht ist; der Unbeherrschte aber, obwohl er weiß, daß das Schlechte schlecht ist, tut es, indem er sich vom Wunsch leiten läßt. (Er tut es) also nicht willentlich und das Wünschen ist also nichts Willentliches. Allein, dieses Argument beseitigt die Unbeherrschtheit und den Unbeherrschten. Denn wenn der Unbeherrschte nicht willentlich handelt, ist er nicht zu tadeln[6]; er ist aber zu tadeln, also handelt er willentlich: also ist das Wünschen etwas Willentliches.

Da sich also gewisse Argumente als gegensätzlich erweisen, so muß noch deutlicher[7] über das Willentliche gesprochen werden.

14. Zuvor also[8] wäre zu sprechen von der Gewalt und vom | Zwang. 1188 b Denn Gewalt gibt es auch im Bereiche[9] des Unbeseelten. Denn dem Unbeseelten ist je ein entsprechender Platz zugewiesen: dem Feuer[10] das Oben, der Erde das Unten. Es ist jedoch durchaus möglich, den Stein mit Gewalt[11] nach oben, das Feuer nach unten zu bewegen. Es ist aber auch möglich, gegen Lebendiges Gewalt anzuwenden, man kann z. B. ein Pferd[12], das geradeaus stürmt, zurückreißen und zur Kehre zwingen. In den Fällen[13] nun, wo die Ursache dafür, daß der Handelnde etwas gegen die Natur oder gegen seinen Wunsch tut, außerhalb liegt, werden wir sagen: was immer er da tut, tut er unter der Einwirkung von Gewalt. In den Fällen[14] aber, wo die Ursache im Handelnden liegt, werden wir nicht mehr von Gewalt sprechen können. Wenn aber

(das letztere) nicht (gilt), so wird der Unbeherrschte widersprechen und leugnen, daß er minderwertig sei. Denn, so wird er sagen, er tue das Schlechte, weil ihn die Begierde überwältige.

Von dem Gewaltsamen soll uns also folgende Definition gelten: „Das, bei dem die Ursache, von der man zum Handeln genötigt wird außerhalb ist" – wo aber die Ursache innerhalb, und zwar im Handelnden selbst ist, liegt nicht Gewalt vor.

15. Nun aber ist wiederum vom Zwang[1] und vom Zwangsläufigen zu sprechen. Von „zwangsläufig" ist aber nicht durchweg und in jedem Fall zu sprechen; z. B. (nicht) in den Fällen, wo wir um der Lust willen handeln. Wollte nämlich jemand sagen: „Ich war gezwungen die Frau meines Freundes zu verführen, und zwar war ich von der Lust gezwungen", so ist das gewiß Unsinn. Denn das Moment des Zwangsläufigen ist nicht in jedem Fall gegeben, sondern eben in den äußeren Umständen. Zum Beispiel, wenn jemand unter dem Zwang der Verhältnisse Schaden hinnehmen[2] muß und (gleichzeitig) dafür Ersatz[3] durch etwas Wertvolleres bekommt. Zum Beispiel: „Ich sah mich gezwungen in krampfhafter Eile[4] nach meinem Landgut zu stürzen; hätte ich es nicht getan, so hätte ich mein ländliches Besitztum in katastrophalem Zustand vorgefunden". Solche Fälle sind es also, in denen das Zwangsläufige vorkommt.

16. Da sich aber das Willentliche in keinem (irrationalen) Impulse findet, verbleibt[5] die Bestimmung als „das was aus Überlegung[6] geschieht". Das Unwillentliche nämlich ist das was infolge von Zwang und Gewalt geschieht, und drittens das was nicht mit Überlegung geschieht. Das ist klar aus dem was (im Leben) geschieht[7]. Wer nämlich einen anderen schlägt oder tötet oder sonst derartiges tut ohne vorhergegangene[8] Überlegung, von dem sagen wir, er habe es unwillentlich getan – in der Überzeugung, daß das Willentliche im Vollzug der Überlegung beruhe. So habe z. B., sagt man[9], eine Frau einmal jemandem einen Liebestrank gegeben; der Mann sei an dem Liebestrank gestorben, die Frau aber (bei der Verhandlung) vor dem Areopag freigekommen[10]. Als sie da vor Gericht[11] stand, wurde sie aus keinem anderen Grunde freigesprochen als weil der Tatbestand des „mit Vorbedacht" nicht gegeben war: sie hatte (den Trank) aus Liebe[12] gegeben, aber den Zweck verfehlt. Deshalb wurde dies als „nicht-freiwillig" bewertet, weil das Geben[13] des Tranks nicht mit der Überlegung ihn zu töten erfolgt war. Hier[14] also fällt das Willentliche in den Bereich des „mit Überlegung".

17. Ferner[1] bleibt noch[2] die Entscheidung zu untersuchen, ob sie ein Streben[3] ist oder nicht. (Nein), denn ein Streben gibt es ja auch bei den Tieren – Entscheidung aber nicht. Entscheidung nämlich ist mit Planung[4] verbunden, Planung aber findet sich bei keinem Tier – also ist sie gewiß kein Streben. 1139 a

Aber womöglich ein Wünschen? Oder auch dies nicht? Unsere Wünsche nämlich können sich auch auf das Unmögliche richten: wir wünschen uns z. B. das Nicht-sterben, aber uns dafür entscheiden, das können wir nicht. Ferner: die Entscheidung richtet sich nicht auf das Endziel, sondern auf die Mittel zum Ziel. So entscheidet sich z. B. niemand für das Gesundsein[5], wohl aber entscheiden wir uns für die Mittel zur Gesundheit: Spazierengehen, Laufsport[6]. Der Wunsch aber geht auf das Endziel. Denn was wir wünschen, das ist die Gesundheit. Folglich ist auch auf diese Weise klar, daß Wünschen und Sich-entscheiden nicht identisch sind. Sondern mit der Entscheidung (wörtlich: mit der vorzuggebenden Wahl) scheint es so zu stehen, wie es schon mit ihrem Namen[7] steht, welcher besagt, daß wir, indem wir eine Wahl treffen, diesem vor jenem den Vorzug geben, z. B. dem Besseren vor dem Schlechteren. Sooft wir uns also das Bessere für ein zur Wahl stehendes Schlechteres eintauschen, dürfte in diesen Fällen der Begriff „sich entscheiden" von Hause aus angebracht sein.

Da nun die Entscheidung nichts von dem Genannten ist, ist es dann etwa der Vorgang der Überlegung[8], der das Phänomen der Entscheidung ausmacht? Oder auch dies nicht? Wir überlegen uns ja vieles und über vieles haben wir eine Meinung infolge des Überlegens. Ist es nun so, daß der Gegenstand unserer Überlegung auch Gegenstand unserer Entscheidung ist? Oder nicht? (Nein), denn oft stellen wir Überlegungen an über die Verhältnisse in Indien[9], aber deswegen machen wir sie keineswegs auch zum Gegenstand unserer Entscheidung. Also auch ein Überlegen ist die Entscheidung nicht.

Die Entscheidung ist also keines von den genannten Phänomenen, diese je für sich genommen. Da es aber in der Seele nur diese Phänomene (und sonst keine) gibt, so ist die Entscheidung notwendigerweise etwas, was sich bei der Verbindung[10] bestimmter (von uns oben) genannter Phänomene ergibt. Nachdem nun, wie vorher gesagt, die Entscheidung auf Güter gerichtet ist, die Mittel zum Ziele sind, und nicht auf das Endziel – auf Güter, die für uns möglich[11] sind, die auch Gegenargumente[12] darbieten bezüglich dessen, ob dieses oder jenes zu wählen sei, so muß man offenbar zuvor Überlegungen darüber an-

stellen und mit sich zu Rate gehen, und wenn sich uns dann durch die Überlegung etwas als anziehender erwiesen[1] hat, so ist auf diese Weise ein Impuls[2] zum Handeln da, und wenn wir dieses (Erkannte) tatsächlich im Handeln verwirklichen, so darf gelten, daß wir infolge einer Entscheidung handeln.

Wenn also das Sich-entscheiden eine Art ratpflegendes, mit Überlegung verbundenes Streben ist, dann ist „willentlich"[3] nicht identisch mit „auf Entscheidung beruhend". Denn vieles tun wir willentlich, bevor[4] ein Überlegen und Mit-sich-zu-Rate-gehen eingesetzt hat: so setzen wir uns z. B. und stehen auf, und es gibt noch vieles andere von solcher Art, was wir zwar willentlich, aber doch ohne mit uns zu Rate zu gehen tun. Was dagegen auf Entscheidung beruht, das ist 1189 b durchweg, wie wir sahen, an Überlegung geknüpft. | So ist also das Willentliche nicht identisch mit dem auf Entscheidung Beruhenden, wohl aber ist das auf Entscheidung Beruhende willentlich. Sobald wir uns nämlich nach vorherigem Mit-sich-zu-Rate-gehen für eine Handlung entscheiden, handeln wir willentlich. Und es zeigt sich ja auch, daß einige wenige[5] Gesetzgeber das Willentliche trennen von dem, was aus Entscheidung stammt, da dies etwas anderes ist: sie setzen nämlich geringere Strafen für Willentliches fest als für das, was aus Entscheidung stammt.

Die Entscheidung also hat ihren Platz im Bereiche des Handelns[6], und zwar[7] da wo es bei uns steht, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder nicht so zu handeln, und wo die Möglichkeit besteht, das Warum zu fassen. Das Warum aber ist kein Begriff mit nur einer Bedeutung. Wenn es z. B. in der Geometrie heißt: die Winkelsumme im Viereck ist gleich vier rechten Winkeln – und man fragt, warum? so ist die Antwort: weil die des Dreiecks[8] gleich zwei rechten ist. In solchen Fällen nun hat man das Warum aus der genau festgelegten Vorgegebenheit gewonnen; aber in dem Bereich des Handelns, wo die Entscheidung ihren Platz hat, da ist es natürlich nicht so. Denn da ist keine genau festgelegte Vorgegebenheit. Sondern wenn jemand zu wissen verlangt: Warum hast du das getan?, so ist die Antwort: Weil es nicht anders möglich[9] war, oder: Weil es so besser war. Die (jeweiligen) Situationen[10] sind es, aus denen man das auswählt, was sich als zweckmäßiger erweist, und man wählt es aus wegen[11] dieses Zweckmäßigeren.

Daher hat das Mit-sich-zu-Rate-gehen darüber, wie man (verfahren) soll, in solchen Situationen seinen Platz, dagegen im Bereich der praktischen Künste[12] nicht: niemand hält bei sich Rat, wie der Name

Archikles[1] zu schreiben sei, weil es festliegt, wie der Name Archikles zu schreiben ist. Ein Fehler entsteht also nicht beim Überlegen, sondern beim Akt des Schreibens. Da nämlich, wo ein Fehler nicht während der Überlegung zustande kommen kann, geht man auch nicht mit sich zu Rate. Wo dagegen das Wie überhaupt nicht festgelegt[2] ist, da eben ist ein Fehler (möglich). Grenzen fehlen aber gänzlich (a) im Bereich des Handelns und (b) da wo es eine zweifache[3] Form des Falschmachens gibt. Wir machen also Fehler (a) im Bereiche des Handelns und in gleicher Weise (b) da wo das Handeln gemäß den Tugenden in Frage steht. Denn (b') indem wir auf die Tugend abzielen, machen wir Fehler in Richtung der angeborenen[4] Neigungen. Es gibt nämlich ein Falschmachen sowohl im Zuwenig wie im Zuviel. In beide Richtungen aber drängen uns Lust und Unlust. Denn wegen der Lust tun wir das Schlechte, wegen der Unlust meiden wir das Gute.

18. Ferner[5]: die Überlegung ist nicht so wie ein Sinnesvermögen; mit dem Gesichtssinn etwa kann man nichts anderes tun[6] als sehen, mit dem Gehörsinn nichts anderes als hören. Und dementsprechend gehen wir auch nicht mit uns zu Rate, ob wir mit dem Gehör hören und ob wir sehen[7] sollen. Die Überlegung aber ist nicht von solcher Art. Sie kann[8] vielmehr dieses tun, aber auch | anderes. Darum ist dies die Stelle, wo nun das Mit-sich-zu-Rate-gehen seinen Platz hat. 1190 a

Es bezieht sich also der Fehler[9] bei der Wahl der Güter nicht auf das Endziel – darin[10] ist ja allgemeine Übereinstimmung, z. B. daß die Gesundheit ein Gut ist – sondern er bezieht sich eben auf das was hinsichtlich[11] des Zieles (gut ist), ob es z. B. gut für[12] die Gesundheit ist dies zu essen oder nicht. Am meisten also bewirken Lust und Unlust, daß wir uns dabei täuschen[13]; denn diese meiden wir, jene aber wählen wir.

Nachdem nun auseinandergelegt ist, auf welchem Gebiet und auf welche Weise das Falschmachen vorkommt, bleibt noch die Frage[14] übrig, worauf die Tugend ihrem Wesen nach abzielt, ob auf das Endziel oder auf die Mittel zum Ziel: ob also z. B. auf das (Sittlich-)Schöne oder auf die Mittel dazu. Wie ist das nun mit der praktischen Kunst[15]? Ist es Aufgabe der Baukunst, sich das Endziel vor-zusetzen[16] oder auf die Mittel zum Ziel zu sehen? (Ersteres), denn wenn sie sich jenes schön vor-gesetzt hat, also etwa den Bau eines schönen Hauses[17], so wird auch die Mittel dazu kein anderer ausfindig machen und bereitstellen[18] als der Baumeister. Entsprechend ist es auch bei allen anderen praktischen Künsten. Folglich wird das Gleiche auch bei der Tugend

der Fall sein, daß ihr nämlich eher das Absehen auf das Endziel eignet[1] – dieses muß richtig vor-gesetzt werden – als das Absehen auf die Mittel zum Ziel. Und das, woraus dies (= das Endziel) verwirklicht werden kann, wird kein anderer[2] bereitstellen und (kein anderer) wird finden, was dazu nötig ist. Und es hat seinen guten Grund, daß es im Wesen der Tugend liegt, sich dieses (= das Endziel) vor-zusetzen. Denn bei den Phänomenen, die erste Ursächlichkeit für das Wertvolle sind, ist je eine zielschaffende[3] und vor-setzende Funktion gegeben. Nichts nun ist wertvoller als die Tugend, denn um ihretwillen ist auch das andere da. Und auf sie hin ist die erste Ursächlichkeit angelegt und es ist mehr um dieses (= des Endziels) willen, daß es die Mittel zu ihm hin gibt. Das Endziel aber ist irgendwie gleich einer ersten Ursächlichkeit[4] und um seinetwillen ist das einzelne, für sich betrachtet, da: ja, das wird so sein; das ist ein organisches[5] Verhältnis. Folglich ist auch im Falle der Tugend klar – nachdem sie die wertvollste Ausgangsursache[6] ist –, daß sie ihrem Wesen nach eher auf das Endziel abzielt als auf die Mittel zum Ziel.

19. Das Ziel der Tugend aber ist selbstverständlich das (Sittlich-) Schöne[7]. Auf dieses also zielt die Tugend grundsätzlich eher ab als auf das, woraus es verwirklicht werden kann. Aber auch letzteres ist ein Anliegen der Tugend. Allerdings (dies letztere) ganz und gar (als ihr Anliegen zu betrachten), das erscheint tatsächlich sinnlos. Es mag einer ja wohl in der Malkunst[8] ein gutes Darstellungsvermögen haben, und dennoch wird man ihn schwerlich loben, falls er sich nicht als Ziel setzt, die wertvollsten Themen darzustellen. Für die Tugend also besteht das Anliegen schlechthin darin, das (Sittlich-)Schöne vorzusetzen.

Warum nun, so könnte jemand sagen, haben wir früher gesagt, das Tätig-sein sei wertvoller als das „Haben", d. h. als die Tugend[9], während wir jetzt der Tugend nicht das als das Bessere beilegen, woraus das Tätigsein sich entfaltet, sondern etwas, worin Tätig-sein gar keine 1190 b Rolle spielt? Ja, das tun wir – aber[10] auch jetzt sagen wir dies | noch genau so, daß das Tätig-sein wertvoller ist als das bloße „Haben". Der hochwertige Mann wird nämlich von seiner Umgebung, die ihn beobachtet, nach seinem Handeln[11] beurteilt, weil es nicht möglich ist, daß die Absichten, die der einzelne hegt, (ohne weiteres) offenbar werden. Denn wenn es möglich wäre, eines jeden Gesinnung, ihr Verhältnis zum Guten, zu kennen, so würde er, auch ohne zu handeln, als hochwertiger Mensch gelten.

Nachdem wir aber einige Mitten der irrationalen Regungen aufgezählt haben, wäre davon zu sprechen, welcher Art die Regungen sind, auf die sich die Mitten[1] beziehen.

20. Nachdem sich nun die Tapferkeit[2] auf Zustände von (unbegründeter) Zuversicht[3] und von Furcht bezieht, wäre zu untersuchen, welcher Art diese Zustände der Furcht und Zuversicht[4] sind. Wenn also jemand fürchtet, er könne sein Besitztum[5] verlieren, ist der feige? Und wenn er in diesem Punkte voll Zuversicht ist, ist er dann tapfer? Oder nicht? Ähnlich ist es bei der Krankheit[6]: wenn einer sie fürchtet oder voll (unbegründeter) Zuversicht ist, so darf man weder den Fürchtenden feige noch den, der keine Furcht hat, tapfer nennen. Es ist also nicht diese Art von Furcht oder Zuversicht, mit der es die Tapferkeit zu tun hat. Aber auch nicht mit Erscheinungen von folgender Art: wenn einer z. B. keine Furcht hat vor Donner[7] und Blitz oder vor anderen über Menschenkraft hinausgehenden Schrecknissen, so ist er nicht tapfer, sondern irgendwie von Sinnen. Furcht- und Zuversichtszustände[8] also, die sich im Rahmen des Menschlichen[9] halten, sind es, mit denen es der Tapfere zu tun hat. Ich meine so: was die meisten oder was alle[10] fürchten – wer[11] darin zuversichtlich ist, der ist tapfer.

Nachdem dies nun festgestellt ist, wäre, da die Tapferen ja auf vielfache Weise tapfer sind, zu untersuchen, welcher Art[12] der (wirklich) Tapfere ist. Es kommt nämlich auch vor, daß einer auf Grund seiner Erfahrung tapfer ist, z. B. die Söldner. Denn diese wissen aus Erfahrung, daß ihnen in einem bestimmten[13] Gelände, zu einer bestimmten Zeit, oder wenn sie sich in dieser bestimmten Weise verhalten, unmöglich etwas passieren kann. Wer aber dieses Wissen hat und auf Grund davon dem Feinde standhält, der ist nicht tapfer. Denn wenn von diesen Voraussetzungen keine gegeben ist[14], hält er nicht stand. Darum darf man die nicht tapfer nennen, die es auf Grund ihrer Erfahrung sind. Und auch der Satz des Sokrates[15] war nicht richtig, wenn er sagt, Tapferkeit sei Wissen. Denn Wissen[16] muß aus der Gewöhnung Erfahrung gewinnen – dann erst ist es (wirkliches) Wissen. Wer aber auf Grund von Erfahrung standhält, den nennen wir nicht tapfer und es wird auch kein Mensch sagen[17], er sei es. Also kann Tapferkeit nicht Wissen sein.

Umgekehrt[18] wieder gibt es Leute, die sind tapfer auf Grund des Gegenteils von Erfahrung. Wenn sie nämlich unerfahren darin sind, wie etwas hinausgehen wird[19], dann haben sie keine Furcht auf Grund

ihrer Unerfahrenheit. Auch diese also darf man keinesfalls als tapfer bezeichnen.

Andere wiederum gibt es, die gelten[1] als tapfer auf Grund ihrer irrationalen Regungen[2]. Wer z. B. unter dem Einfluß des Eros oder eines Anfalls von Begeisterung steht. Auch diese darf man nicht 1191 a tapfer nennen. Ist nämlich bei ihnen[3] | die Erregtheit weg, so sind sie nicht mehr tapfer; der Tapfere muß aber immer[4] tapfer sein. Daher wird man auch schwerlich wilde Tiere, wie den Eber[5], deshalb als tapfer bezeichnen, weil sie sich, wenn verwundet und von Schmerz gepeinigt, zur Wehr setzen. Und auch[6] vom tapferen Menschen gilt, daß er nicht auf Grund der irrationalen Regung tapfer sein sollte.

Wiederum gibt es eine andere Form von Tapferkeit, die als die des Bürgerheeres gelten darf: wenn also die Krieger die Schande bei[7] den Mitbürgern scheuen und deshalb den Gefahren standhalten und den Anschein der Tapferkeit bei uns erwecken. Ein Beispiel dafür: Homer (Ilias 22,100) läßt bekanntlich den Hektor sagen:

„Pulydamas wird als erster mich kränken mit schimpflichem Vorwurf" – und deshalb glaubt er[8] Kämpfer sein zu müssen. Auch dies darf man nicht Tapferkeit nennen. Denn dieselbe[9] (begriffliche) Bestimmung wird auf jede der genannten Formen passen: „wenn (jemandes) Tapferkeit nicht durchhält, sobald ein bestimmtes Moment wegfällt", so ist er gewiß nicht tapfer. Wenn ich also die (Furcht vor) Schande wegnehme[10], auf Grund deren er tapfer war, so wird er nicht mehr tapfer sein.

Und wieder in anderem Sinn gibt es Menschen mit dem Anschein der Tapferkeit, nämlich solche (die tapfer sind) auf Grund von Hoffnungsfreudigkeit, d. h.[11] der Erwartung eines Gutes. Aber auch diese darf man nicht tapfer nennen, da es sich als sinnlos erweist, Menschen, die von solcher Art und in solchen Situationen tapfer sind, so zu bezeichnen.

Von keinem[12] der Genannten, also[13] nicht von dem in irgendeiner Form Tapferen, darf begrifflich festgelegt werden, er sei „tapfer". Sondern es ist zu untersuchen, was das Wesen des (eigentlich) Tapferen ist. Um es einfach zu sagen: wer aus keinem der vorher genannten Gründe, sondern deshalb tapfer ist, weil er es für edel (und wertvoll) hält[14], und wer entsprechend handelt, mag jemand dabei sein oder nicht[15].

Es ist aber in Wirklichkeit nicht so, daß die Tapferkeit völlig ohne irrationale Regung[16], d. h. ohne Impuls in uns entsteht. Doch muß der

Impuls von der Überlegung herkommen und das (Sittlich-)Schöne zum Ziel haben. Wessen-Impuls sich also auf Grund einer Überlegung, um des (Sittlich-)Schönen willen auf das Bestehen von Gefahr richtet und wer dabei furchtlos ist, der ist tapfer und dies ist der Bereich der Tapferkeit.

(A) Das Prädikat „furchtlos"[1] ist aber dann nicht am Platze, wenn es sich zufällig so trifft[2], daß der Tapfere überhaupt keine Furcht kennt. Denn der ist nicht tapfer, dem überhaupt nichts furchtbar ist. Da wäre ja auch der Stein[3] tapfer und das übrige Unbeseelte; es muß vielmehr so sein, daß er zwar Furcht hat, aber trotzdem standhält. Denn wenn er wiederum ohne Furcht zu empfinden standhält, ist er nicht tapfer.

(B) Ferner (ist noch zu beachten) – wie wir oben[4] unterschieden haben: (tapfer) nicht in Furchtzuständen und Gefahren jeglicher Art, sondern nur in solchen, die ans Leben[5] gehen.

(C) Ferner: auch nicht (tapfer) in einem Zufallsmoment und zu jeder Zeit, sondern dann, wenn Furcht und Gefahr nahe[6] sind. Denn wenn jemand eine Gefahr, die in zehn Jahren etwa kommen könnte, nicht fürchtet, so ist er deshalb noch nicht tapfer. Manche nämlich sind voller Zuversicht, weil Furcht und Gefahr weit weg sind; sind sie aber nahegekommen, so sterben[7] sie vor Angst. – Dies also ist Tapferkeit, dies der Tapfere.

21 (22*). Besonnenheit[8] ist Mitte zwischen Zuchtlosigkeit und Stumpfheit in Hinsicht auf die Lustempfindungen. Es ist nämlich die Besonnenheit und schlechthin jede Tugend die beste Grundhaltung. Die beste Grundhaltung aber | richtet sich auf das Beste; Bestes aber ist das Mittlere zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig; denn in beiden Hinsichten unterliegt man dem Tadel: in Bezug auf das Zuviel wie auf das Zuwenig. Folglich muß wohl, wenn das Mittlere das Beste ist, die Besonnenheit eine Mitte sein zwischen Zuchtlosigkeit und Stumpfheit. Sie ist also einerseits Mitte zwischen diesen (Extremen), andererseits aber bezieht sich die Besonnenheit auf Lust- und Unlustempfindungen, jedoch nicht auf alle und nicht auf solche, die mit Objekten jeglicher Art zusammenhängen. Denn nicht dann, wenn jemand seine Lust hat am Anblick eines Gemäldes[9] oder einer Statue oder dergleichen, ist ein solcher auch schon[10] zuchtlos und ebensowenig gilt das im Falle einer Gehörs- oder Geruchsempfindung. Sondern (das gilt) bei den

1191 b

* In Klammern wird Bekkers Kapitelzählung weitergeführt, der irrtümlich die Nummer 21 ausgelassen hat.

Lustempfindungen, die mit dem Tast- und Geschmackssinn zusammenhängen. Und auch was die letzteren betrifft, so wird nicht der Mann als besonnen gelten dürfen, dessen Zustand so ist, daß ihn auch nicht eine der genannten Lustempfindungen zu affizieren vermag – ein solcher Mensch ist stumpfsinnig –, sondern erst der (ist besonnen), der zwar affizierbar[1] ist, sich aber nicht so mitreißen läßt, daß er im Übermaß[2] davon genießend alles andere für nebensächlich[3] hielte.

Und erst[4] den Mann, der nur um des (Sittlich-)Schönen[5] willen und aus keinem anderen Grunde dieser Art handelt, darf man als besonnen bezeichnen. Wer sich nämlich des Übermaßes in den gesamten Lustempfindungen entweder aus Furcht[6] oder aus einem anderen Grunde dieser Art enthält, ist nicht besonnen. Wir sagen ja auch von keinem anderen Lebewesen aus, es sei besonnen – außer[7] vom Menschen –, weil ihnen das rationale Vermögen fehlt, mit dem sie prüfen[8] und sich dann für das (Sittlich-)Schöne entscheiden könnten. Denn jede Form der Tugend hat das (Sittlich-)Schöne[9] als Ziel und steht in Relation zum (Sittlich-)Schönen. So hat also die Besonnenheit als Bereich die Lust- und Unlustempfindungen, und zwar sind jene gemeint, die im Tast- und Geschmackssinn entstehen.

22 (23). Im Anschluß daran wäre wohl von der vornehmen Ruhe[10] zu sprechen, und zwar von ihrem Wesen und ihrem Bereich[11]. Nun, die vornehme Ruhe liegt in dem Mittelbereich[12] zwischen Jähzorn und Phlegma. Und überhaupt gelten ja die Tugenden als eine Art von Mitten. Daß sie aber Mitten sind, kann man auch auf folgende Weise klarmachen: wenn das Beste in der Mitte liegt, die Tugend aber die beste Grundhaltung – und das Beste[13] das Mittlere ist –, so muß die Tugend das Mittlere sein. Noch klarer wird das herauskommen, wenn man ins Einzelne geht: nachdem jähzornig der ist, der jedem[14] und auf jeden Fall und allzusehr zürnt, und nachdem ein solcher Mensch tadelnswert ist – denn man soll nicht jedem, nicht über alles, nicht auf jeden Fall und immer zürnen, umgekehrt sich aber auch nicht so verhalten, daß man niemandem und niemals zürnt, denn auch dann ist man, da stumpfsinnig, tadelnswert – nachdem also beide tadelnswert sind, der Mensch des Zuviel und der des Zuwenig, so darf der Mittlere von beiden als vornehm-ruhig und lobenswert gelten. Denn weder wer ein Zuwenig an Zorn noch wer ein Zuviel aufweist ist lobenswert, sondern wer darin das mittlere Verhalten zeigt, der ist vornehm-ruhig. Und das vornehm-ruhige Wesen ist also die Mitte bei diesen irrationalen Regungen.

23 (24). Großzügigkeit[1] aber ist die Mitte zwischen Verschwendung und kleinlichem Knausern. | Es beziehen sich aber solche irrationale Regungen[2] auf Geld und Geldeswert. Denn verschwenderisch ist, wer Geld für unrechte Zwecke aufwendet und mehr als recht ist und zur unrechten Zeit. Und knauserig[3] ist im Gegensatz zu ihm, wer kein Geld aufwendet, wo es recht ist, und nicht im rechten Maß und nicht zur rechten Zeit. Beide sind zu tadeln: es bewegt sich der eine in der Richtung des Zuwenig, der andere in der des Zuviel. Also wird der Großzügige, nachdem er ja Lob verdient, irgendwie in der Mitte zwischen beiden stehen. Wie ist er also zu definieren? „Wer ausgibt für rechte Zwecke, im rechten Maß und zur rechten Zeit".

1192 a

24 (25). Aber auch bei der Knauserigkeit[4] gibt es mehrere Arten; so haben wir etwa die Ausdrücke „Knicker"[5], „Kümmelspalter", „schmutziger Raffer" und „Geizhals"[6]. Sie alle fallen unter „Knauserigkeit" – das Übel hat ja viele Gestalten[7], das Gute nur eine, wie etwa die Gesundheit etwas einfaches ist, die Krankheit aber viele Gestalten hat. So ist auch die Tugend etwas Einfaches, die Schlechtigkeit aber hat viele Gestalten – denn sie alle sind tadelnswert[8] wegen ihrer Einstellung zu Geld und Geldeswert.

Gehört[9] es nun zum Wesen des Großzügigen, Geld auch zu erwerben und Geschäfte zu machen? Oder nicht? (Nein), es hat ja auch keine andere Tugend damit zu tun: weder ist es Aufgabe der Tapferkeit, Waffen zu fertigen – dies besorgt eine andere (Kunstfertigkeit) –, sie hat nur die Waffen entgegenzunehmen und dann den richtigen Gebrauch davon zu machen; und ebenso ist es bei der Besonnenheit usw. Und[10] so ist es denn auch nicht Aufgabe der Großzügigkeit, sondern eben der Erwerbskunde.

25 (26). Die Hochsinnigkeit[11] aber ist die Mitte zwischen dummem Stolz und Engsinnigkeit. Ihr Bereich ist Ehre und Unehre: nicht Ehre wie sie von den Vielen[12], sondern wie sie von den Ernstzunehmenden kommt, und zwar letztere gewiß in höherem Grade. Denn wenn die Ernstzunehmenden Ehre spenden, so tun sie es auf Grund von Wissen und richtigem Urteil, und so wird er es vorziehen[13], von denen geehrt zu werden, die (ebenso gut) wie er selbst wissen[14], daß er der Ehre wert ist. Denn es geht ihm ja auch gewiß nicht um jede Ehre, sondern um die beste; und das Preis-würdige[15] ist ein (oberster) Wert und hat den Rang[16] einer ersten Ursächlichkeit.

Leute nun, die sich, obwohl unbedeutend und minderwertig, großer Dinge für wert halten[17] und dazu noch Anspruch auf Ehre zu haben

glauben, sind dummstolz. Wer sich dagegen geringerer Dinge für wert hält als ihm zukäme, ist engsinnig. Folglich steht zwischen diesen in der Mitte, wer sich weder geringerer als ihm zukäme, noch größerer als er wert ist, noch (unterschiedslos) jeder Ehre für wert hält: dies ist der Hochsinnige, und somit ist klar, daß die Hochsinnigkeit die Mitte ist zwischen dummem Stolz und Engsinnigkeit.

26 (27). Großartigkeit[1] aber ist die Mitte zwischen Großtuerei[2] und 1192 b Engherzigkeit. Bereich der Großartigkeit ist der Aufwand, der | bei geziemendem Anlaß[3] am Platze ist. Wer nun Aufwand treibt, wo es sich nicht gehört, ist großtuerisch: wenn einer z. B. ein einfaches Gemeinschaftsmahl so veranstaltet, als habe er ein hochzeitliches Festmahl[4] zu veranstalten, so ist ein solcher Mensch großtuerisch; denn der Großtuerische ist von solcher Art[5], daß er bei ungehörigem Anlaß seinen Wohlstand zur Schau[6] stellt. Der Engherzige ist das Gegenstück dazu: da wo es sich gehört, ist er überhaupt nicht bereit, in großem Stil[7] Aufwand zu leisten; oder, indem er dies zwar nicht tut (wird er), beispielsweise beim Aufwand für eine Hochzeit oder eine Chorausstattung, nicht würdig, sondern schäbig (verfahren): so etwas ist dann engherzig. Daß aber die Großartigkeit so ist, wie[8] wir sie erklären, das ist schon von ihrem Namen[9] her offenkundig. Da nämlich das Große bei geziemendem Anlaß sein muß[10], so ist der Name für die Großartigkeit ganz richtig festgelegt. Die Großartigkeit ist folglich, nachdem ihr ja Lob gespendet wird, eine Art Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig auf dem Gebiet des Aufwands, wie er bei richtiger Gelegenheit am Platze ist.

Es gibt übrigens, wie man annimmt, noch mehrere Formen[11] von Großartigkeit. So sagt man: „Wie er so dahinschritt, das war großartig". Aber das ist dann im übertragenen[12], nicht im eigentlichen Sinne gemeint. Denn nicht darin besteht die Großartigkeit, sondern in dem von uns Dargestellten.

27 (28). Ehrliche Empörung[13] ist die Mitte zwischen Mißgünstigkeit[14] und Schadenfreude, denn die beiden letzteren sind tadelnswert, wer aber zu ehrlicher Empörung neigt, ist lobenswert[15]. Es ist aber die ehrliche Empörung eine Art Unlustempfindung über Glücksgüter, deren Besitz einem Unwürdigen[16] zugefallen ist. Träger[17] dieser Empörung also ist der, in dessen Natur es liegt, über solches Unlust zu empfinden. Und dieser nämliche wird natürlich umgekehrt Unlust empfinden, wenn er jemanden im Unglück[18] sieht, der es nicht verdient. Von solcher Art[19] also wird die ehrliche Empörung sein und der dazu Ge-

neigte. Der Neidische aber ist das Gegenstück dazu. Denn er wird schlechthin, mag jemand sein Glück verdienen oder nicht, Unlust empfinden. Und ihm entsprechend wird der Schadenfrohe Lust empfinden, wenn einer im Unglück ist, mag es verdient sein oder nicht. Der ehrlich Empörte aber ist nicht so, sondern steht in der Mitte zwischen diesen.

28 (29). Echte Würde[1] hält sich im Mittelbereich[2] zwischen Selbstgefälligkeit und Gefallsucht; ihr Bereich ist der gesellschaftliche Verkehr[3]. Die Eigenart[4] des Selbstgefälligen ist nämlich so, daß er mit keinem verkehren und sich mit keinem in ein Gespräch einlassen will – der Name[5] kommt offensichtlich von seiner Eigenart, denn der Selbstgefällige ist ein Mensch, „der sich selbst gefällt", weil er mit sich selbst zufrieden ist. Die Eigenart des Gefallsüchtigen aber ist so, daß er mit allen und auf jeden Fall und allenthalben Umgang pflegt. Keiner von beiden ist also lobenswert, der Mann echter Würde aber ist natürlich, da er sich im Mittelbereich zwischen diesen hält, lobenswert. Denn er verkehrt nicht mit allen, sondern nur mit denen, die es wert sind; und er verkehrt nicht mit keinem, sondern mit den Genannten, und zwar mit diesen allein.

29 (30). | Feinfühligkeit[6] ist die Mitte zwischen Hemmungslosigkeit und Schüchternheit im Bereiche von Handlungen und Gesprächen. Denn der Hemmungslose ist der, welcher bei jeder Gelegenheit und vor allen redet und handelt, wie es sich gerade trifft. Der Verschüchterte aber ist das Gegenstück zu ihm: vor allem und vor allen[7] sich hütend in seinem Handeln und Reden; denn ein solcher Mensch ist untauglich[8] im praktischen Leben, da er sich von allen einschüchtern läßt. Die Feinfühligkeit dagegen und der Feinfühlige stellt eine Art Mitte zwischen diesen dar. Denn weder wird der Feinfühlige alles und auf alle Fälle, so wie der Hemmungslose, sagen und tun, noch wird er sich, wie der Schüchterne, bei jeder Gelegenheit und auf alle Fälle hüten, sondern er wird handeln und sprechen, wo es recht ist und was recht ist und wann es recht ist. 1193 a

30 (31). Gesellschaftliche Gewandtheit[9] ist die Mitte zwischen Hanswursterei und Humorlosigkeit, ihr Gebiet ist das Spaß-machen[10]. Der Hanswurst nämlich ist der, welcher meint[11], man müsse in jedem Fall und über alles spaßen, und der Humorlose ist der, welcher weder spaßen noch Spaß über sich ergehen lassen will, sondern zornig wird. Der gesellschaftlich Gewandte dagegen, im Mittelbereich[12] zwischen diesen, ist der, welcher weder über alle noch auf jeden Fall einen Spaß macht, noch selber[13] humorlos ist: man wird den Ausdruck „gewandt"

durchaus in zweifachem Sinn gebrauchen dürfen: gewandt ist, wer mit feinem Takt zu spaßen versteht und wer es erträgt, wenn über ihn ein Spaß gemacht wird. Auch die gesellschaftliche Gewandtheit ist von solcher Art.

31 (32). Freundschaftliche Aufrichtigkeit[1] ist die Mitte zwischen Schmeichelei und Gehässigkeit. Ihr Bereich sind Handlungen und Reden. Denn der Schmeichler ist der, welcher (vom anderen) mehr aussagt als (ihm) zukommt und den Tatsachen entspricht; der Gehässige dagegen ist feindselig und nimmt auch von dem Tatsächlichen noch etwas weg. Keiner von beiden also kann mit Recht[2] gelobt werden. Der aufrichtige Freund aber ist im Mittelbereich zwischen diesen: er wird (vom anderen) weder mehr aussagen als da ist, noch wird er loben, wo es sich nicht gehört, noch umgekehrt verkleinern, noch unter allen Umständen, gegen seine Überzeugung, opponieren[3]. So also ist der aufrichtige Freund.

32 (33). Offenheit[4] ist zwischen[5] hintergründiger Bescheidenheit und aufschneiderischem Wesen. Ihr Bereich ist also das Gespräch, freilich nicht jedes. Denn der Aufschneider ist der, welcher so tut, als sei mehr da als wirklich bei ihm[6] vorhanden ist, oder als wisse er[7] Dinge, die er (in Wirklichkeit) nicht weiß. Der hintergründig Bescheidene aber, als Gegenstück zu ihm, tut so, als sei bei ihm weniger vorhanden als in Wirklichkeit ist, und was er weiß, gibt er nicht zu, sondern sucht sein Wissen zu verheimlichen[8]. Der offene Charakter aber wird weder das eine noch das andere tun. Weder wird er so tun, als sei mehr, noch als sei weniger vorhanden; sondern, was wirklich bei ihm vorhanden ist, von dem wird er (klar) heraussagen, daß es da ist oder daß er es weiß.

Ob[9] das nun Tugenden sind oder keine Tugenden, wäre Gegenstand einer anderen Untersuchung. Daß es aber Mitten sind zwischen den genannten (Extremen), ist klar; denn wer diesen (Mitten) entsprechend lebt, wird gelobt.

33 (34). Es verbleibt noch, von der Gerechtigkeit[10] auszusagen, was sie ist[11], | in welchem Bereich[12] sie sich findet und welches ihre Objekte sind. Wenn wir nun als erstes erfassen möchten, was das Recht ist – so ist das Recht bekanntlich zweifach; eines davon ist das im Gesetz festgelegte. Denn Recht ist, so heißt es[13], was das Gesetz anordnet. Das Gesetz aber gebietet Akte der Tapferkeit[14] und der Besonnenheit und überhaupt all das, was unter den Begriff „Tugend" fällt. Daher gilt denn auch, so heißt es[15], die Gerechtigkeit als eine

1193 b

Art vollendeter Tugend. Denn wenn Recht ist, was das Gesetz zu tun gebietet, das Gesetz aber lauter Akte anordnet, die unter den Begriff „Tugend“ – und zwar sind sämtliche Einzelformen der Tugend gemeint – fallen, so muß folglich, wer sich an die im Gesetz niedergelegten Rechtsvorschriften hält, ein vollendet wertvoller Mensch sein und somit ist der Gerechte[1] und die Gerechtigkeit eine Art vollendeter Tugend. Das ist also die eine Art von Recht: sie findet sich in dem genannten Bereich und hat die genannten Objekte. Aber nicht dieses Recht und nicht die Gerechtigkeit auf diesem Gebiet ist es, die wir suchen. Denn im Rahmen dieses Rechts besteht die Möglichkeit, in der Beschränkung auf sein Ich gerecht zu sein; denn der Besonnene, der Tapfere und der Beherrschte hat ja ebenfalls den entsprechenden Charaktervorzug in der Beschränkung auf sein Ich[2]. Aber Rechts-Verwirklichung in der Bezogenheit[3] auf einen anderen Menschen deckt sich nicht mit dem genannten, im Gesetz vorliegenden Recht. Denn man kann nicht auf Ich-beschränkte Weise im Rahmen dessen gerecht sein, was in der Bezogenheit auf einen anderen Recht ist. Dies letztere Recht aber und die Gerechtigkeit auf diesem Gebiet, das ist es, was wir suchen.

Das Recht nun in seiner Bezogenheit auf einen anderen ist, einfach ausgedrückt, das Gleiche[4]; denn Unrecht ist das Ungleiche. Wenn sich nämlich die Leute von den Gütern den größeren, vom Übel aber den kleineren[5] Teil zuteilen, so ist das ungleich(e Teilung) und so ist man überzeugt, daß (in solchen Fällen) der eine Unrecht tut und der andere Unrecht leidet. Somit ist klar, daß, nachdem das Unrecht in ungleichen Teilen besteht, Gerechtigkeit und Recht auf der Gleichheit der Vertragsverpflichtungen beruht. Also[6] ist klar, daß die Gerechtigkeit eine Art Mitte sein muß, zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, zwischen viel und wenig. Denn der Ungerechte hat durch sein Unrechttun ein Mehr, der Unrechtleidende dagegen durch sein Unrechtleiden ein Weniger. Das Mittlere zwischen diesem ist dann natürlich das Recht; das Mittlere aber ist das Gleiche und so muß das zwischen Zuviel und Zuwenig liegende Gleiche das Recht darstellen. Und gerecht ist dann, wer das Gleiche zu haben wünscht[7]. Das Gleiche aber setzt natürlich mindestens zwei Partner voraus. Gleichheit also in Beziehung auf den Partner ist Recht, und gerecht ist, wer von solcher Art ist.

Nachdem nun[8] die Gerechtigkeit in der Verwirklichung von Recht besteht und zwar in der Herstellung von Gleichheit und Mitte, so wird der Begriff „Recht“ ausgesagt im Sinne von „Recht in Bezug

auf bestimmte Personen und Sachen“; „gleich“ aber heißt: „Gleichheit in Bezug auf bestimmte Personen und Sachen“, und „mittleres“ heißt: „Mitte in Bezug auf bestimmte Personen und Sachen“. Somit wird Gerechtigkeit und Recht sich darstellen sowohl in Bezug auf bestimmte Personen wie auf bestimmte Sachen.

Nachdem nun das Recht eine Gleichheit ist, wird auch die proportionale Gleichheit[1] Recht sein. Eine Proportion aber setzt mindestens vier Glieder voraus: wie A zu B, so C zu D. Proportional z. B. ist es, 1194 a daß, wer viel[2] hat, viel (bei der Partnerschaft) ein|bringt[3]; wer wenig hat, wenig. Und ebenso wiederum, daß, wer viel geschafft hat[4], viel empfängt; wer wenig geschafft hat, wenig. Wie sich aber der Schaffende zum Nicht-Schaffenden verhält, so das Viele zum Wenigen; und wie sich der Schaffende zum Vielen verhält, so der Nicht-Schaffende zum Wenigen. Offensichtlich macht auch Platon[5] in seinem „Staat“ von dieser proportionalen Gerechtigkeit Gebrauch. Denn, so sagt er, die Leistung des Bauern ist das Getreide, des Baumeisters das Haus, des Webers der Mantel, des Schusters das Schuhwerk. Der Bauer nun gibt dem Baumeister Getreide, der Baumeister dem Bauern ein Haus und ebenso steht es bei allen übrigen: sie machen Tauschgeschäfte[6], indem sie ihre eigenen Produkte gegen die der anderen stellen. Die Proportion aber ist folgendermaßen: wie Bauer zu Baumeister, so Baumeister zu Bauer, und ebenso gilt bei Schuster, Weber und allen übrigen für ihr gegenseitiges Verhältnis dieselbe Proportion. Und diese Proportion ist es, welche die Polis-Form zusammenhält[7]. So ist das Recht offensichtlich das Proportionale; denn das Recht hält die (verschiedenen) Polis-Formen zusammen[8]: Recht und Porportionales sind identisch.

Nachdem aber der Baumeister sein Werk höher einschätzt als der Schuster, andererseits aber Schuster und Baumeister das gemeinsame Anliegen hatten[9] ihr Produkt auszutauschen, für Schuhe indes kein Haus zu bekommen war, so hat man denn als geltende Einrichtung festgelegt[10], daß das, worum dies alles käuflich erwerbbar ist – das Silber nämlich unter dem Namen des Geldes –, in Gebrauch genommen werden solle; daß die gegenseitigen Tauschgeschäfte zu erledigen seien, indem jeder für jedes den entsprechenden Preis[11] zahle, und daß man auf diese Weise die Polis-Gemeinschaft zusammenhalte(n wolle).

Da nun[12] das Recht in diesem und in dem vorhin Dargestellten besteht, so wäre die Gerechtigkeit in diesem Bereich so zu verstehen, daß

sie auf Grund dauernden Verhaltens einen die Entscheidung(smöglichkeit) enthaltenden Impuls besitzt und zwar in diesem Bereich und in diesen Dingen.

Recht ist aber auch die Wiedervergeltung[1] – doch nicht so, wie die Pythagoreer sagten. Denn diese meinten, es sei Recht, wenn einer das, was er getan hat, zum Ausgleich selber erleide[2]. Ein solcher Grundsatz ist aber bekanntlich[3] nicht auf alle anwendbar; denn das Recht ist für den Sklaven[4] im Vergleich zum Freien nicht dasselbe: wenn der Sklave[5] dem Freien einen Schlag versetzt, so besteht für ihn das Recht nicht darin, daß er einen Schlag, sondern daß er viele Schläge[6] dafür bekommt. Aber auch das Recht im Sinne der Wiedervergeltung besteht in der Herstellung einer Proportion. Wie sich nämlich der Freie – durch seinen größeren Wert – zum Sklaven verhält, so der Vergeltungsakt zum (ursprünglichen) Akt. Und ähnlich wird der Fall sein bei dem Verhältnis des einen Freien zum anderen Freien. Denn wenn jemand dem anderen das Auge ausgeschlagen hat, so ist es nicht Recht, daß ihm lediglich das seine zur Vergeltung ausgeschlagen[7] wird –, sondern daß er mehr zu verspüren bekommt, indem man so dem Proportionalen folgt. Denn er hat ja den Anfang gemacht und | 1194 b Unrecht verübt; ist also in zweifachem Sinn (persönlich) im Unrecht, woraus folgt, daß es sich bei den Straftaten entsprechend verhält. Und so ist es Recht, daß er zum Ausgleich mehr zu verspüren bekommt, als er getan hatte.

Nachdem aber[8] von „Recht" in mehr als einem Sinn gesprochen wird, muß man festlegen, über welches „Recht" die Untersuchung zu führen ist.

Recht[9] nun ist, wie es heißt[10], das des Sklaven gegenüber seinem Herrn und das des Sohnes gegenüber dem Vater. Das Recht aber in diesen (gegenseitigen) Beziehungen hat doch wohl nur den Namen gemeinsam mit dem Polis-Recht – das Recht[11], worüber die Untersuchung geht, ist nämlich das Polis-Recht. Denn dieses letztere besteht in erster Linie in der Gleichheit; die Bürger sind ja, so kann man sagen, „Partner" und sie haben die natürliche Tendenz[12] zur Gleichheit – nur daß sie in ihrem (individuellen) Gepräge differieren. Für den Sohn aber scheint es gegenüber dem Vater, für den Sklaven gegenüber dem Herrn, kein Recht zu geben. Es hat ja auch mein Fuß mir gegenüber kein Recht oder meine Hand, und Gleiches gilt für jeden einzelnen Körperteil. Genau so nun scheint es sich zu verhalten bei Vater und Sohn; denn der Sohn ist, so kann man sagen, ein Teil

des Vaters – außer er hat bereits die Mannesstufe[1] erreicht und sich vom Vater losgelöst[2]: dann erst steht er zum Vater im Verhältnis der Gleichheit[3] und Ähnlichkeit, und so etwa wünschen sich die Bürger ihr gegenseitiges Verhältnis. Genau so aber gibt es auch für den Sklaven kein Recht gegenüber dem Herrn, aus dem gleichen Grunde: der Sklave ist ja ein Stück[4] seines Herrn. Indes, selbst wenn es für ihn ein Recht gibt, so ist es das häusliche Recht, das er gegenüber dem Herrn hat. Aber natürlich ist es nicht dieses, was wir suchen, sondern das Polis-Recht. Denn offensichtlich besteht das Polis-Recht in Gleichheit und Ähnlichkeit. Wohl aber kommt bekanntlich das Recht innerhalb der Gemeinschaft von Mann und Frau dem Polis-Recht nahe. Obzwar nämlich die Frau[5] minderen Wertes ist als der Mann, so steht sie ihm doch näher (als der Haus-Sklave) und sie hat irgendwie in höherem Grade Anteil an der Gleichheit, weil das Zusammenleben (von Mann und Frau) nahe an die Polis-Gemeinschaft herankommt, so daß auch das Recht der Frau gegenüber dem Mann irgendwie doch schon in sehr hohem Grade Polis-Recht ist – mehr als die anderen (genannten Gemeinschaften). Da also unter „Recht“ das in der Polis-Gemeinschaft (verwirklichte) zu verstehen ist, wird es die Gerechtigkeit und der Gerechte mit dem Polis-Recht zu tun haben.

Das Recht aber ist teils Natur-, teils Gesetzesrecht[6]. Diese Annahme soll[7] aber nicht besagen, daß jenes niemals eine Veränderung erfahren könnte; denn auch die Naturdinge haben Teil[8] an Veränderung. Ich meine das z. B. so: wenn wir alle darauf trainierten, stets mit der linken Hand zu werfen, bekämen wir in beiden Händen[9] dieselbe Kraft. Und doch bleibt links[10] von Natur links und rechts ist von Natur der linken Hand überlegen, selbst wenn wir alles mit der linken Hand täten, als wäre es die rechte. Und nicht weil sich die Dinge ändern, sind sie deswegen nicht von Natur. Sondern wenn es in den überwiegenden Fällen und über die längere Zeit hin so bleibt, daß die linke Hand die linke und die rechte die rechte ist, das ist „von Natur“. | Ebenso verhält es sich mit dem Naturrecht: keinesfalls ist es, wenn es sich infolge unserer Anwendung[11] ändert, deshalb nicht (mehr) ein naturgegebenes Recht, sondern es ist und bleibt es. Denn Recht, das in den überwiegenden Fällen Recht bleibt, das ist ganz offenbar[12] Naturrecht. Denn[13] erst das, was wir von Fall zu Fall (als Recht) setzen und gelten lassen, ist dann auch Recht und heißt Gesetzesrecht. Höher an Rang nun ist das Naturrecht gegenüber dem Gesetzes-

1195 a

recht. Aber was wir suchen, das ist das Polis-Recht. Das Polis-Recht aber stellt sich dar als Gesetzes-, nicht als Naturrecht.

Unrecht aber und ungerechte Tat[1] scheinen so ohne weiteres[2] identisch zu sein; sie sind es aber nicht. Das Unrecht nämlich ist etwas, was durch das Gesetz[3] als solches definiert ist: etwas Hinterlegtes unterschlagen[4] ist z. B. ein Unrecht. Aber der Tatbestand des Unrechts liegt erst dann vor, wenn man das Unrecht begangen hat. Ebenso sind auch Recht und gerechte Tat nicht identisch. Recht nämlich ist, was durch das Gesetz als solches definiert ist. Der Tatbestand aber der gerechten Handlung wird geschaffen, indem man das Rechte tut.

Wann[5] nun (haben wir Verwirklichung von) Recht und wann nicht? Einfach gesagt: wenn jemand auf Grund einer Entscheidung und willentlich handelt – was aber „willentlich" ist, ist oben von uns ausgeführt[6] – und wenn er in vollem Wissen um Person, Mittel und Zweck handelt –, so verwirklicht er auf diese Weise das Recht. Ähnlich[7] und in gleicher Weise wird der Ungerechte der sein, der in vollem Wissen um Person, Mittel und Zweck handelt. Wenn aber jemand von keinem der genannten Umstände ein Wissen gehabt und so ein Unrecht getan hat, so ist er nicht ungerecht, wohl aber von Mißgeschick[8] verfolgt. Wenn jemand nämlich, vermeinend einen Feind zu töten, seinen Vater getötet hat, so hat er etwas Unrechtes getan, ist aber gegen niemanden ungerecht gewesen, wohl aber von Mißgeschick verfolgt. Nachdem also[9] die Tatsache, daß man (noch) nicht ungerecht ist, obschon man Unrecht tut, auf dem Nichtwissen beruht, was schon ein wenig weiter oben[10] angeführt wurde: nämlich Unwissenheit in Bezug auf die geschädigte Person, die Mittel und den Zweck –, so ist es nun an der Zeit, auch den Begriff der Unwissenheit durch eine Unterscheidung zu klären (also zu fragen): bei welcher besonderen Form von Unwissenheit wird das Ergebnis keine Ungerechtigkeit gegen den Geschädigten sein? Nun, die Unterscheidung mag folgendermaßen lauten: immer dann, wenn Unwissenheit die Ursache davon ist, daß jemand handelt, handelt er nicht willentlich. Folglich ist er nicht ungerecht. Wenn er aber selber schuld ist an der Unwissenheit und eine Handlung auf Grund der Unwissenheit begeht, an der er selber schuld ist, so handelt dieser nun allerdings ungerecht und mit Recht wird ein solcher Mensch „ungerecht"[11] heißen. So ist es z. B. bei den Betrunkenen. Wer nämlich betrunken ist und etwas Böses tut, tut Unrecht. Denn er ist selber schuld an seiner Unwissenheit:

es stünde ja bei ihm, nicht so viel zu trinken, daß Unwissenheit eintreten mußte und er den Vater schlug. Ähnlich ist es bei den übrigen Unwissenheitszuständen[1]: soweit sie durch die Handelnden selber verursacht sind – wer auf Grund davon ein Unrecht begeht, ist ungerecht. Soweit sie aber nicht selber an ihnen schuld sind, sondern die Unwissenheit es ist, die auch für jene[2] Handelnden den Grund des Handelns darstellt, sind sie nicht ungerecht. Es ist aber eine solche Unwissenheit eine natürliche Erscheinung; so schlagen[3] z. B. kleine 1195 b Kinder aus Unwissenheit | nach Vater oder Mutter, aber die darin zutage tretende Unwissenheit bewirkt, als etwas Natürliches, nicht, daß die Kinder ob dieses Tuns als ungerecht bezeichnet werden. Denn die Unwissenheit ist schuld daran, daß sie dies tun; an der Unwissenheit aber sind sie nicht selber schuld und deshalb werden sie auch nicht als ungerecht bezeichnet.

Nun aber das Thema „Unrecht-erleiden"[4] – wie[5] steht es damit? Ist es möglich, willentlich Unrecht zu erleiden? Oder nicht? (Nein), denn Recht und Unrecht tun wir willentlich, aber das Hinnehmen von Unrecht geschieht nicht mehr[6] mit unserem Willen. Wir suchen ja einer (gerichtlichen) Strafe[7] zu entgehen, woraus sich klar ergibt, daß wir nicht mit Willen ein Unrecht hinnehmen. Denn niemand erträgt es willentlich, daß ihm Schaden zugefügt wird. Unrecht erleiden heißt nämlich Schaden erleiden.

Ja, (A) aber[8] es gibt doch Leute, die trotz berechtigten Anspruchs auf einen gleichen Anteil diesen an andere abtreten[9], so daß sich ergibt: Wenn „Recht" – wie wir sahen[10] – bedeutet „gleichen Anteil erhalten", dagegen weniger erhalten gleich Unrecht-erleiden ist, und jemand den zu kleinen Anteil willentlich entgegennimmt, nimmt er willentlich Unrecht entgegen – so lautet das Argument[11]. (A′) Aber aus folgendem wird wiederum klar, daß er es doch nicht willentlich tut. Alle nämlich, die den zu kleinen Anteil hinnehmen, tauschen sich dafür Ehre oder Lob oder Ruhm oder Freundschaft oder sonst dergleichen ein. Von dem aber, der einen Gegenwert für das bekommt, was er freimütig dahingegeben hat, kann man nicht sagen, er erleide Unrecht. Wenn er aber ohnehin kein Unrecht erleidet, so leidet er auch nicht mit Willen.

Ferner wiederum: (A″) wer den zu kleinen Anteil hinnimmt und (somit) Unrecht erleidet, insofern er nicht den gleichen Anteil erhält, der[12] prahlt[13] und macht sich damit wichtig, indem er sagt: „Ich hätte den gleichen Anteil haben können und habe ihn nicht genommen,

sondern dem älteren oder dem befreundeten Partner überlassen". Aber niemand selbstverständlich macht sich wichtig, wenn ihm (echtes) Unrecht widerfahren ist. Wenn man sich nun mit (echtem) Unrecht nicht wichtig macht, sondern (nur) in Fällen wie den genannten dieses Getue stattfindet, so kann überhaupt bei solchem „Verlust" von Unrecht keine Rede sein. Wenn man aber ohnehin kein Unrecht erleidet, so erleidet man solches auch nicht mit Willen.

Diesem aber und derartigen[1] Argumenten steht das Argument (B) von dem Unbeherrschten entgegen. Der Unbeherrschte nämlich schadet sich selber, indem er das Schlechte tut. Und natürlich tut er das willentlich; er schadet sich selber also wissentlich. Somit erfährt er willentlich durch sich selbst Unrecht. Aber (B') hier vermag eine bekannte Unterscheidung[2] die Wirksamkeit des Arguments zu unterbinden[3]. Diese Unterscheidung lautet wie folgt: „Niemand hat den Wunsch[4], daß ihm Unrecht geschehe". (Nun gilt also): Der Unbeherrschte vollzieht natürlich die Akte der Unbeherrschtheit, weil er es sich so wünscht; folglich fügt er sich selbst Unrecht zu. Er hat also den Wunsch das zu tun, was für ihn selbst[5] ein Übel ist. Aber: niemand hat den Wunsch, daß ihm Unrecht geschehe. Folglich kann auch der Unbeherrschte nicht sich selber willentlich Unrecht zufügen.

Aber hier ließe sich wohl wieder[6] das Problem aufwerfen, ob es denn wirklich möglich sei, sich selber Unrecht zu tun? Betrachtet man die Sache an dem Beispiel des Unbeherrschten, so scheint es in der Tat möglich zu sein.

Und wiederum auch auf folgende Weise: (C) wenn das, was[7] das Gesetz[8] zu tun gebietet, Recht ist, so begeht, wer dieses nicht tut, | 1196 a Unrecht. Und: wenn jemand das Gebot des Gesetzes, sofern es die Beziehung zu einem anderen regelt, diesem gegenüber nicht erfüllt, so begeht er an diesem ein Unrecht; nun gebietet aber das Gesetz, besonnen zu sein, Vermögen zu besitzen, den Körper[9] zu trainieren usw. Wer also dieses nicht tut, begeht ein Unrecht gegen sich selbst. Denn es gibt ja keine andere[10] Person (als die eigene), auf die sich die Bezogenheit[11] von derartigem Unrecht herstellen ließe.

Indes (C') kann dieses (Argumentieren) schwerlich richtig gewesen sein[12] und es ist (eben doch) nicht möglich sich selber Unrecht zu tun. Denn es ist ja nicht möglich, daß ein und derselbe zur selben Zeit zuviel und zuwenig hat, noch auch[13] gleichzeitig willentlich und unwillentlich (handelt). Nun hat aber, wer Unrecht tut, insofern er Unrecht tut, zuviel; und wer Unrecht erfährt, hat, insofern er es erfährt,

zuwenig. Wenn er also sich selber Unrecht tut, so wäre damit gegeben, daß ein und derselbe zur selben Zeit zuviel und zuwenig hat. Dies aber ist unmöglich; folglich kann man sich nicht selber Unrecht tun.

Ferner: (C'') wer Unrecht tut, tut es willentlich; wer Unrecht erfährt, erfährt es unwillentlich. Daraus folgt: wenn man sich selber Unrecht tun kann, könnte man eine Handlung gleichzeitig[1] sowohl unwillentlich als auch willentlich vollziehen. Dies aber ist unmöglich. Folglich ist es auch nach dieser Argumentation nicht möglich, sich selber Unrecht zu tun.

Ferner (D) könnte man ein Argument gewinnen aus[2] den speziellen Formen unrechter Handlungen. Es ist doch immer[3] so: man begeht Unrecht, indem man entweder etwas Hinterlegtes unterschlägt oder Ehebruch begeht oder stiehlt oder irgendein anderes spezielles Unrecht verübt. Aber (D') noch nie hat jemand sich selbst etwas unterschlagen oder mit seiner eigenen Frau die Ehe gebrochen oder sich selbst bestohlen. Daraus folgt: wenn Unrecht tun in solchen Handlungen besteht, keine von diesen aber gegen die eigene Person gerichtet sein kann, so kann man sich nicht selber Unrecht tun.

Wenn (man dies) aber nicht (gelten lassen will), so ist (E) das doch jedenfalls nicht der Typus des Unrechts in der Polis, sondern der des Unrechts in der Hausgemeinschaft. Die Seele[4] nämlich, als mehrteiliges Gebilde, hat etwas in sich[5], was schlechter und etwas, was besser ist, so daß, wenn es zu einem innerseelischen[6] Unrecht kommt, dies ein Unrecht der Teile gegeneinander ist. Das Unrecht in der Hausgemeinschaft haben wir ja[7] nach dem Gesichtspunkt untergeteilt[8], ob es gegen den schlechteren oder gegen den besseren Teil gerichtet ist, so daß[9] man sich also (in diesem Sinn) ungerecht oder gerecht gegen sich selber verhalten kann. Aber (E') nicht diesem wenden wir unser Augenmerk[10] zu, sondern dem Unrecht in der Polis. Somit ist es bei jenen Formen des Unrechts, innerhalb deren sich unser Suchen hält, nicht möglich, sich selber Unrecht zu tun.

Wiederum[11]: wer tut Unrecht und bei wem liegt der Tatbestand vollbrachten Unrechts vor: bei dem, der zu Unrecht irgendetwas erhält, oder bei dem, der die Entscheidung gefällt und die Zuweisung vollzogen hat, wie etwa bei den Wettkämpfen? Denn auch da ist es so: nicht der tut Unrecht, der den Palmzweig[12] vom Vorsteher (der Spiele) und Preisrichter empfangen hat, selbst wenn er ihm zu Unrecht überreicht worden ist; sondern eben wer falsch entschieden und überreicht hat, der tut Unrecht. Und | zwar tut dieser in einer Hinsicht Unrecht, 1196 b

in anderer Hinsicht dagegen nicht: insofern er nicht so entschieden hat, wie es in Wahrheit und Wirklichkeit[1] Recht gewesen wäre – insofern tut er Unrecht; insofern er aber so entschieden hat, wie es ihm persönlich Recht zu sein schien[2], ist er nicht ungerecht.

34 (35). Nachdem[3] von den Tugenden festgestellt ist, was sie sind, in welchen Situationen sie vorkommen und welches ihre Objekte sind; und (nachdem) von jeder einzelnen (gesagt ist), daß man, wenn man nach der richtigen Planung[4] handle, am wertvollsten[5] handle, so ist doch dieser Ausdruck „nach der richtigen Planung handeln" ähnlich aufzufassen, wie wenn einer sagte, die Gesundheit[6] lasse sich am besten dadurch erzielen, daß man gesundheitfördernde Mittel anwende. Eine solche Redeweise ist in der Tat undeutlich[7]. Sondern, so wird man mir sagen: „Mach das doch deutlich, welche Mittel gesundheitfördernd sind!" So auch bei (dem Begriff) „Planung": was ist diese Planung[8] und was ist die richtige Planung?

Es ist wohl nötig, in erster Linie das[9] zu differenzieren, worin die Planung ihren Sitz[10] hat. Eine Unterscheidung nun bezüglich der Seele ist umrißhaft schon früher[11] gegeben worden: ein Teil von ihr ist der rationale, ein zweiter der irrationale Teil der Seele. Es besteht aber bekanntlich eine Zweiteilung[12] bei dem rationalen Teil der Seele: es gibt da einerseits den überlegenden[13], andererseits den spekulativen Teil. Daß sie aber voneinander verschieden sind, mag aus den (zu ihnen gehörenden) Gegenständen[14] klar werden. Wie sich nämlich faktisch voneinander unterscheiden Farbe[15], Geschmack, Geräusch und Geruch, ebenso hat ja die Natur auch die Sinnesorgane, die ihnen zugeordnet sind, verschieden gemacht – das Geräusch erkennen wir ja mit dem Gehörsinn, den Geschmack durch den Geschmackssinn und die Farbe durch den Gesichtssinn – und entsprechend müssen wir uns das auch bei den übrigen Dingen in gleicher Weise vorstellen: daß also, nachdem die Wahrnehmungsgegenstände verschieden sind, auch die Seelenteile verschieden sind, mit denen wir diese erkennen[16]. Nun sind aber voneinander verschieden das Denkobjekt[17] und das Sinnesobjekt; beides aber erkennen wir mit der Seele: somit müssen sich der auf die Sinnesobjekte und der auf die Denkobjekte bezogene Seelenteil unterscheiden. Der überlegende und Entscheidung-treffende Teil aber bezieht sich auf Sinnesobjekte, und zwar auf jene, die der Veränderung[18], kurz, dem Prozeß des Entstehens und Vergehens unterliegen. Überlegung nämlich stellen wir bei jenen Dingen an, die zu tun oder nicht zu tun bei uns steht auf Grund getroffener Entscheidung

– bei denen[1] es (also) Überlegung und Entscheidung über Tun oder Nicht-tun gibt. Das aber sind Sinnesobjekte, und sie befinden sich in der Bewegung des Anders-werdens[2]. Folglich ist der Entscheidung-treffende Teil der Seele gemäß d(ies)er Argumentation auf die Sinnesobjekte bezogen. Dieses ist nun festgestellt; danach aber[3] wäre anzugeben, da unsere Darstellung[4] das Wahre zum Gegenstand hat und wir untersuchen, wie es sich mit dem Wahren verhält – (als Formen aber) gegeben sind wissenschaftliche Erkenntnis[5], Einsicht, intuitiver Verstand, (philosophische) Weisheit und Vermutung –, auf welchen Bereich sich denn jede dieser Erkenntnisformen bezieht. „Wissenschaftliche Erkenntnis" nun hat als Bereich (exakt) Wißbares[6], das heißt etwas, 1197 a was mit zwingendem Schlußverfahren und | mit Begründung stringent bewiesen[7] wird. „Einsicht"[8] aber hat als Bereich das Handeln, wobei es Wählen und Meiden gibt und es bei uns steht, zu handeln oder nicht zu handeln.

Es ist nun bekanntlich bei dem Vorgang[9] des Hervorbringens und dem des Handelns das hervorbringende und das handelnde Element nicht identisch. Bei dem hervorbringenden Element nämlich gibt es neben dem Ablauf des Hervorbringens noch ein weiteres Ziel. Neben der Baukunst z. B., deren Sinn das Hervorbringen des Hauses ist, steht noch das Haus als (eigentliches) Ziel neben dem Ablauf des Hervorbringens; und ähnlich ist es bei der Kunst des Zimmermanns[10] und den übrigen hervorbringenden Künsten. Bei dem handelnden Element aber gibt es kein weiteres Ziel noch neben dem Vollzug der Handlung. Beim Kithara-Spielen z. B. gibt es kein weiteres Ziel, sondern eben dies ist das Ziel: Tätigsein und Vollzug der Handlung. Auf das Handeln also und das durch Handeln Verwirklichbare bezieht sich die Einsicht; auf das Hervorbringen aber und das Hervorbringbare bezieht sich das praktische Können; denn eher im Hervorbringen als im Handeln zeigt sich die Anwendung des praktischen Könnens.

Somit muß die Einsicht eine feste Grundhaltung sein, die auf Entscheidung eingestellt ist und auf das Verwirklichen dessen, was zu tun oder nicht zu tun bei uns steht – all das, was eben in die Richtung des Zweckmäßigen tendiert.

Es darf aber wohl die Einsicht als Tugend gelten, nicht als praktische Kunst; denn die Einsichtigen werden gelobt[11], Lob aber spendet man der Tugend. Ferner: bei jeder praktischen Kunst gibt es eine vollendete Stufe; bei der Einsicht aber gibt es keine vollendete Stufe,

sondern offensichtlich ist sie an sich eine vollendete Stufe (d. h. eine Tugend).

Der „intuitive Verstand“[1] aber hat als Bereich die Prinzipien der Denkobjekte und des Seienden; denn die wissenschaftliche Erkenntnis ist auf Seiendes gerichtet, das demonstrierbar[2] ist, die Prinzipien aber sind nicht demonstrierbar, so daß für die Prinzipien nicht zuständig ist die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern der intuitive Verstand.

(„Philosophische) Weisheit“[3] aber ist eine Verbindung von wissenschaftlicher Erkenntnis und intuitivem Verstand. Den Bereich nämlich der philosophischen Weisheit bilden sowohl die Prinzipien wie das, was bereits Folgerung aus den Prinzipien ist – wofür also die wissenschaftliche Erkenntnis zuständig ist. Insoferne sie also auf die Prinzipien gerichtet ist, hat sie selber Anteil am intuitiven Verstand; insoferne sie aber auf jenes demonstrierbare Seiende gerichtet ist, das nach den Prinzipien kommt, hat sie an wissenschaftlicher Erkenntnis Anteil. Somit ist klar, daß philosophische Weisheit eine Verbindung darstellt aus intuitivem Verstand und wissenschaftlicher Erkenntnis, und das bedeutet, daß ihre Objekte dieselben sind wie für intuitiven Verstand und wissenschaftliche Erkenntnis.

Die „Vermutung“ aber ist etwas, wodurch[4] wir bei allen Dingen nach zwei Seiten im Unklaren bleiben: in Hinsicht darauf, ob bestimmte Dinge so oder nicht so sind.

Sind Einsicht und (philosophische) Weisheit identisch[5] oder nicht? (Philosophische) Weisheit hat nämlich als Gegenstand das demonstrierbare und sich immer gleich verhaltende Seiende, die Einsicht aber hat nicht dieses als Gegenstand, sondern das, was sich in Veränderung befindet. Ich meine das so: Gerades[6] z. B. oder Konvexes oder Konkaves sind immer das, was sie sind; bei dem Zweckmäßigen aber ist es nicht mehr[7] so, daß es nicht in etwas anderes umschlägt, sondern es schlägt um, und es ist jetzt[8] dieses zweckmäßig, morgen dagegen nicht; ist für diesen zweckmäßig, für jenen dagegen nicht; ist in dieser Form | 1197 b zweckmäßig, in jener aber nicht. Das Zweckmäßige aber ist Gegenstand der Einsicht, der (philosophischen) Weisheit dagegen nicht. Folglich sind (philosophische) Weisheit und Einsicht verschieden.

Ist die (philosophische) Weisheit eine Tugend[9] oder nicht? Durch folgendes[10] kann es klar werden, daß sie eine Tugend ist: (wir brauchen) bloß von der „Einsicht“ aus(zugehen). Wenn nämlich die Einsicht eine Tugend ist, wie wir sagen, die Tugend des einen der beiden rationalen Seelenteile, und wenn die Einsicht an Rang der (philosophischen) Weis-

heit unterlegen ist – ihr Gegenstand ist ja geringer: die (philosophische) Weisheit ist auf das Ewige und Göttliche, wie wir sagen[1], die Einsicht aber auf das dem Menschen Zweckmäßige gerichtet – wenn also das Geringere eine Tugend ist, so ist natürlich anzunehmen, daß das Höherwertige eine Tugend sei. Somit ist klar, daß die (philosophische) Weisheit eine Tugend ist.

Was aber ist Verständigkeit[2] oder welches ist ihr Gegenstand? Die Verständigkeit ist im selben Bereich zu finden wie die Einsicht: im Bereich des Handelns. Der Verständige heißt ja gewiß[3] so, weil er imstande ist, mit sich zu Rate zu gehen, und (er heißt so) in den Situationen, wo es auf richtiges Entscheiden und Sehen[4] ankommt. Es sind aber unbedeutende Dinge und unbedeutende Situationen, wo er seine Entscheidung trifft. Es ist also die Verständigkeit und der Verständige[5] ein Teil der Einsicht und des Einsichtigen und kommt nicht ohne sie vor; denn der Verständige läßt sich vom Einsichtigen nicht trennen.

Ähnlich aber mag es sich auch mit dem verhalten, was bei der intellektuellen Gewandtheit[6] zu beobachten ist. Denn intellektuelle Gewandtheit ist nicht gleich Einsicht und gewandt nicht gleich einsichtig. Wohl aber ist der Einsichtige gewandt; daher denn auch die intellektuelle Gewandtheit mit der Einsicht in gewissem Grade zusammenwirkt. Indes wird auch ein minderwertiger Mensch „intellektuell gewandt" genannt. So galt z. B. Mentor[7] für gewandt, aber er war nicht einsichtig. Denn für den Einsichtigen und die Einsicht ist charakteristisch, daß sie nach den besten Zielen streben und stets für diese sich zu entscheiden und sie durch die Tat zu verwirklichen bereit sind. Für die intellektuelle Gewandtheit aber und den Gewandten ist charakteristisch, daß er Ausschau hält, mit welchen Mitteln[8] jeweils die Aktion durchgeführt werden könnte, und daß er diese beschafft.

Es darf also angenommen werden, daß der intellektuell Gewandte es mit solchen Situationen und mit diesen Objekten zu tun hat. Es könnte aber jemand einwenden[9] und sich darüber wundern[10], warum wir in einer Darstellung des Ethischen, d. h. in gewissem Sinn einer politischen Disziplin, von der (philosophischen) Weisheit sprechen. Nun, ein erster Grund darf doch gewiß darin gesehen werden, daß ihre Behandlung gar nicht für so themafremd zu gelten braucht, nachdem sie eine Tugend ist, wie wir sagen. Ferner: es ist doch wohl Aufgabe des Philosophen[11], auch dies nebenher mit einem Blick zu streifen[12], was in dasselbe Gebiet einschlägt. Und es ist sogar notwendig, nachdem wir über seelische Phänomene sprechen, sie alle zu besprechen. Nun hat

aber auch die (philosophische) Weisheit ihren Sitz in der Seele; über sie[1] zu sprechen ist also kein themafremdes Verfahren.

Wie sich[2] aber die intellektuelle Gewandtheit zur Einsicht verhält, so scheint das Verhältnis[3] bei allen Tugenden zu sein. Ich meine so: es gibt Tugenden, die sich auch von Natur[4] im Einzelwesen finden; man kann sagen, das sind gewisse Impulse im Einzelwesen ohne planendes Element; Impulse in Richtung auf das Tapfere[5], das | Gerechte und auf entsprechende Verhaltensweisen im Sinne jeweils der Einzeltugenden. Es gibt[6] aber andererseits auch Verhaltensweisen (wie die genannten), die auf Gewöhnung und Entscheidung[7] beruhen, und erst sie, die mit dem planenden Element verbundenen, in vollkommener Weise bestehenden Tugenden, sind, indem sie sich im Anschluß (an die Impulse) einstellen, lobenswert[8]. Es ist nun diese naturgegebene Tugend, die ohne planendes Element bestehende, indem sie von dem planenden Element getrennt ist, etwas Geringfügiges[9] und erreicht nicht die Stufe des Gelobtwerdens, aber zu dem planenden und dem Entscheidung-treffenden Element hinzugefügt, macht sie die Tugend vollendet. So kommt es, daß der natürliche Impuls zur Tugend sowohl mit dem planenden Element zusammenwirkt, als auch nicht[10] ohne das planende Element besteht. Und[11] umgekehrt wieder befindet sich auch das planende und Entscheidung-treffende Element nicht ganz im Vollendungszustand[12], als Tugend, ohne den naturgegebenen Impuls. 1198 a

Daher hatte Sokrates[13] nicht recht, wenn er erklärte, Tugend sei „rationales Planen“, da es keinen Wert[14] habe, Tapferes und Gerechtes zu tun, wenn man ohne Wissen[15] (um die Tugend) und nicht auf Grund der mit Hilfe des planenden Elements getroffenen Entscheidung handle. Deshalb also sagte er, Tugend sei „rationales Planen“; das war nicht richtig, sondern die Philosophen unserer Tage[16] erklären es besser. Denn „gemäß der richtigen Planung das Sittlich-Schöne tun“, das ist, so sagen sie, Tugend. Aber auch sie haben nicht recht. Denn es könnte jemand gerecht handeln, ohne (daß) eine Entscheidung (vorhergegangen wäre) und ohne Erkenntnis des Sittlich-Schönen, sondern irgendwie aus einem irrationalen Impuls heraus, und doch so, daß die Handlung richtig[17] und gemäß der richtigen Planung vollzogen wäre – ich meine aber (mit „gemäß“) dieses: geradeso wie die richtige Planung es befehlen könnte, so hat er gehandelt –. Und dennoch hat eine solche Handlung nicht unsere lobende Zustimmung. Sondern zutreffender ist es, wie wir definieren: daß

nämlich der Impuls zum Sittlich-Schönen mit der (richtigen) Planung[1] eine Einheit bildet. Das nämlich ist Tugend, das ist des Lobes wert.

Man könnte Bedenken äußern, ob die Einsicht eine Tugend[2] ist oder nicht. Aus folgendem Argument indes könnte doch[3] klar werden, daß sie eine Tugend ist. Nachdem nämlich Gerechtigkeit, Tapferkeit und die übrigen Tugenden deshalb, weil sie auf die Verwirklichung des Sittlich-Schönen gerichtet sind, auch lobenswert sind, gehört doch wohl auch die Einsicht zum Bereich dessen, was lobenswert ist und im Rang[4] einer Tugend steht. Denn zu wessen Verwirklichung die Tapferkeit den Impuls[5] hat, dazu hat ihn auch die Einsicht. Im ganzen nämlich (gilt): wie immer die Einsicht es anordnet[6], so handelt die Tapferkeit auch. Somit folgt: wenn die Tapferkeit ihrerseits lobenswert ist, weil sie das tut, was immer die Einsicht anordnet, so ist selbstverständlich die Einsicht im vollen Sinne sowohl lobenswert als auch Tugend.

Ob aber die Einsicht auf das Handeln[7] abzielt oder nicht, kann man aus folgendem sehen – wenn man nämlich den Blick[8] auf die praktischen Künste richtet, z. B. auf die Baukunst. Es gibt nämlich, wie wir sagen[9], bei der Baukunst einen sogenannten planenden Baumeister und einen, der diesem gegenüber dienende Funktion hat: der ausführende Baumeister. Der letztere ist der Hersteller des Hauses. Es ist aber auch der planende Baumeister, insoferne er mit der Planung des Hausbaues beschäftigt war, ein Hersteller des Hauses. Und ähnlich verhält es sich bei den anderen herstellenden Künsten, bei denen es 1198 b einen gibt der plant, | und einen, der diesem dient. Hersteller einer Sache wird also auch der planende Meister sein, und zwar eben derselben Sache, deren[10] Hersteller auch der in dienender Funktion Befindliche ist. Wenn es sich nun ähnlich auch bei den Tugenden verhält – wie zu erwarten und plausibel ist –, dann muß auch die Einsicht auf Handeln (und Verwirklichen) abzielen. Denn alle Tugenden zielen darauf ab; die Einsicht aber ist unter ihnen gleichsam der planende Meister. Denn so wie sie anordnen wird, so handeln die Tugenden und deren Träger. Nachdem also die Tugenden auf Handeln (und Verwirklichen) abzielen, muß auch die Einsicht auf Handeln (und Verwirklichen) abzielen.

Ob sie aber über alles[11] herrscht, was in der Seele ist, wie eine allerdings nicht unbestrittene Ansicht lautet, oder nicht? Über die höheren Seelenkräfte wohl nicht; über die (philosophische) Weisheit z. B. herrscht sie nicht. Aber, so lautet ein (Gegen-)Argument, s i e ist es doch, die sich um alles sorglich bemüht[12], und sie ist die Herrin, da sie gebietet.

Aber vielleicht ist ihre Stellung so wie im Hauswesen die des Verwalters. Der ist ja Herr über alles und besorgt alles. Und doch hat er noch nicht das Gesamtregiment, sondern er schafft dem Hausherrn lediglich Muße, damit er, durch die Sorge für das Notwendige nicht gehindert und von der Möglichkeit ausgeschlossen[1] werde, etwas (Sittlich-)Schönes[2] und Geziemendes zu verwirklichen. So[3] und in ähnlicher Weise hat die Einsicht gleichsam die Stelle eines Verwalters bei der philosophischen Weisheit: sie schafft ihr Muße, das ihr eigentümliche Werk zu leisten, indem sie die irrationalen Regungen niederhält und sie zum Maßvollen lenkt[4].

BUCH II

1. Danach muß man über die Güte in der Gerechtigkeit[1] eine Untersuchung[2] anstellen, was[3] sie ist, in welchen Situationen sie vorkommt und welches ihre Objekte sind. Es ist aber die Güte in der Gerechtigkeit und der gütig-Gerechte[4] der Mann, der von Natur dazu neigt, das strenge Gesetzesrecht zu mildern. Was nämlich der Gesetzgeber außerstande[5] ist Fall für Fall genau festzulegen, sondern was er allgemein faßt – wer in diesen Fällen nachgibt[6] und das für sich wählt[7], was der Gesetzgeber zwar durch[8] Einzelbestimmungen festlegen wollte, aber nicht konnte, der ist gütig-gerecht. Er neigt aber nicht schlechthin[9] einfach dazu, das strenge Recht zu mildern. Denn an dem, was von Natur[10] und in Wahrheit Recht ist, versucht er keine Milderung, sondern an dem gesetzlich Festgelegten, das der Gesetzgeber, da er sich außerstande sah, unvollständig lassen mußte.

2. Das verständnisvolle Wesen[11] und der Verständnisvolle[12] haben dasselbe Objekt wie die Güte in der Gerechtigkeit, nämlich jene Rechtsfälle, die vom Gesetzgeber infolge nicht genauer Formulierung (des ganzen Gesetzes) ausgelassen[13] worden sind. Wer nun den kritischen Blick[14] für die vom Gesetzgeber ausgelassenen Fälle hat und erkennt, daß sie allerdings vom Gesetzgeber ausgelassen, aber dennoch rechtens sind, der ist | verständnisvoll. Es kommt nun das verständnisvolle Wesen nicht vor ohne[15] die Güte in der Gerechtigkeit: Leistung des Verständnisvollen ist das kritische Urteil, und Leistung des Gütiggerechten ist dann das Handeln gemäß dem kritischen Urteil.

1199 a

3. Die Wohlberatenheit[16] hat zwar dasselbe Objekt[17] wie die Einsicht – es ist dies das Handeln, d. h. der Bereich[18] von Wählen und Meiden –, aber sie kommt nicht ohne die Einsicht vor. Die Einsicht nämlich ist das handelnde Element in dem genannten Bereich, die Wohlberatenheit aber ist eine feste Grundhaltung, man kann auch sagen „Disposition“ oder dergleichen[19], die (im Nachdenken) das zu treffen[20] versteht, was auf dem Gebiete des Handelns am besten und zweckdienlichsten[21] ist. Daher dürfen denn auch Fälle von folgender Art nicht der Wohlberatenheit zugerechnet werden, nämlich das was von selbst in richtiger Weise[22] eintritt; denn wenn es bei jemandem nicht das geistige Element[23] ist, das das Beste ins Auge faßt, so kann

man nicht mehr sagen: bei ihm ist etwas in der richtigen Weise eingetreten, also ist er wohlberaten, sondern nur: er hat Glück gehabt[1]. Denn Erfolge[2], die sich ohne (vorheriges) Urteil des geistigen Elementes einstellen, sind (nur) Glückstreffer.

Gehört es[3] denn aber zum Wesen des Gerechten, sich im gesellschaftlichen Verkehr[4] mit jedem so abzugeben, daß gleiches Maß herauskommt? Ich meine: so zu verkehren, daß man seine Eigenart jeweils der des anderen angleicht? Oder nicht? (Nein), denn dies muß ja als charakteristisch für den Schmeichler und den Liebedienerischen gelten. Sondern: nach Gebühr jedem die (entsprechende) Form des geselligen Umgangs zuteil werden zu lassen, das muß als charakteristisch für den gerechten und hochwertigen Mann gelten.

Auch folgender Einwand[5] ist möglich: wenn Unrecht-tun bedeutet: willentlich schaden und in vollem Wissen um Person, Mittel[6] und Zweck; und wenn Schädigung und Unrecht im Bereich[7] von Werten und mit Bezug auf Werte stattfindet, so ergibt sich, daß der Verletzer des Rechts und der Ungerechte wissen muß, was Wert und was Unwert ist. Über derartiges aber ein Wissen zu haben, das ist ein Merkmal des Einsichtigen und der Einsicht. Es ergibt sich also absurderweise, daß dem Ungerechten das größte Gut Gefolgschaft[8] leistet, nämlich die Einsicht. Oder braucht man nicht anzunehmen, daß der Ungerechte von der Einsicht begleitet wird? (Nein), denn der Ungerechte schaut nicht darauf und kann nicht auseinanderhalten, was Wert schlechthin und was (nur) Wert für ihn persönlich ist, sondern er macht hier Fehler. Für die Einsicht aber ist dies charakteristisch: das Vermögen, diese Dinge richtig im Blick zu haben. Es ist da wie bei Dingen aus dem Bereich[9] der Medizin: das was schlechthin gesundheitfördernd ist und was Gesundheit hervorbringt, das wissen[10] wir alle; daß nämlich Nieswurz, Abführmittel, Schneiden und Brennen gesundheitfördernd sind und Gesundheit hervorbringen – und dennoch haben wir nicht die Wissenschaft der Medizin. Denn soweit reicht unsere Kenntnis nicht mehr[11], daß wir wüßten, was im Einzelfall gut ist – so wie der Arzt weiß, für wen etwas Bestimmtes gut ist und wann und für welche Verfassung (des Patienten). Darin besteht ja bereits[12] die Leistung der Medizin als Wissenschaft. Obwohl wir also das schlechthin Gesundheitfördernde kennen, haben wir doch nicht die medizinische Wissenschaft und sie begleitet uns auch nicht. | In genau derselben[13] Lage nun befindet sich der Ungerechte: daß Herrschaft, Amt und Einfluß einen Wert darstellen, das weiß er, aber ob das für ihn persönlich ein Wert

1199 b

ist oder nicht, oder wann und für welchen Menschentypus, dafür reicht sein Wissen nicht mehr. Dies aber eignet in allererster Linie der Einsicht, und folglich ist der Ungerechte nicht von der Einsicht geleitet. Er wählt sich ja als die Werte, derentwillen[1] er Unrecht begeht, die Werte schlechthin, nicht das, was für ihn persönlich ein Wert ist. Reichtum nämlich und Amt sind Werte schlechthin, für ihn persönlich aber unter Umständen nicht. Denn wenn er es zu Wohlstand und Amt gebracht hat, wird er möglicherweise sich selbst und seinen Freunden viel Böses antun. Denn er wird nicht imstande sein, den rechten Gebrauch von seinem Amte zu machen.

Aber auch folgendes macht Schwierigkeiten[2] und bedarf der Untersuchung[3]: gibt es Unrecht gegen einen schlechten Menschen oder nicht? Wenn nämlich Unrecht in Schädigung[4] besteht und Schädigung in der Wegnahme[5] eines Wertes, so scheint (die Wegnahme) nicht zu schädigen. Die Werte, die er als Wert für sich persönlich ansieht, sind[6] ja keine Werte; denn Amt und Reichtum werden den Schlechten, da er nicht den rechten[7] Gebrauch davon zu machen weiß, schädigen. Wenn sie ihm also durch ihre Anwesenheit schaden, so darf man annehmen, daß der, welcher sie (ihm) wegnimmt[8], damit kein Unrecht begeht.

Diese Art von Argumentation wird den „Vielen" gewiß paradox[9] vorkommen; denn alle sind davon überzeugt, von Amt, Einfluß und Reichtum den rechten Gebrauch machen zu können – was allerdings eine unrichtige Auffassung ist. Das wird ja auch durch[10] das Verfahren des Gesetzgebers klar: der Gesetzgeber vertraut nicht jedem ein Amt an, sondern es gibt Bestimmungen sowohl für das Alter wie für das Einkommen, das einer haben muß, wenn er ein Amt bekommen will – man setzt also voraus, daß die Führung eines Amtes nicht für jeden sein kann. Wollte sich also einer ärgern, daß er kein Amt hat oder niemand ihn an die Regierungsgeschäfte[11] läßt, so könnte man (ihm) sagen: „Es steckt ja nichts in dir, was dich zu Amt oder Regierung befähigte". Oder: beim Körper sehen wir, daß nicht jene bei Gesundheit sein können, die ihm das zuführen, was gut schlechthin ist; sondern, wenn einer seinen kranken Körper gesund[12] haben will, so muß er ihm erst einmal Wasser zuführen und Speise in kleinen Mengen; wer aber an der Seele einen Schaden hat, muß der nicht, damit er nichts Böses tut, sich von Reichtum, Amt, Einfluß und überhaupt von derartigem um so mehr fernhalten, als ja die Seele sich leichter ändert[13] und leichter wandelt als der Leib? Wie nämlich für den körperlich Kranken

die genannte Lebensweise die passende war, so ist eben auch für den seelisch Kranken dies die passende Lebensform, daß er mit nichts derartigem zu tun hat.

Es gibt aber auch eine Schwierigkeit[1] von folgender Art: wenn es z. B. nicht möglich ist, gleichzeitig das Tapfere[2] und das Gerechte zu tun – welches von beiden soll man tun? Nun, bei den naturgegebenen Tugenden, so sagten wir[3], sei[4] nur der Impuls zum Sittlich-Schönen vorhanden, ohne planendes Element. Wer indes[5] | die (Freiheit der) Wahl hat, der hat sie im planenden Element, d. h.[6] im rationalen Seelenteil. Somit wird gleichzeitig[7] das Fällen der Entscheidung ermöglicht und die vollendete Tugend da sein, von der wir sagten[8], sie bilde eine Einheit mit der Einsicht, bestehe aber nicht ohne den naturgegebenen Impuls zum Sittlich-Schönen. Und es wird auch nicht Tugend[9] mit Tugend in Konflikt geraten. Denn im Wesen der Tugend liegt es, der rationalen Kraft nachzugeben oder[10] zu tun, wie diese gebietet. Wohin diese also des Weges führt[11], dorthin biegt sie (die Tugend) ab; denn diese (die rationale Kraft) ist es, die das Beste wählt. Denn weder bestehen die anderen Tugenden ohne die Einsicht, noch bekommt die Einsicht ihre vollendete Form ohne die anderen Tugenden, sondern diese wirken[12] irgendwie untereinander zusammen, wobei sie der Einsicht Gefolgschaft leisten.

1200 a

Nicht minder wird auch eine Frage[13] von folgender Art gestellt[14] werden können: steht es bei den Tugenden auch so wie bei den übrigen Gütern, den äußeren und denen des Leibes? Wenn diese nämlich ins Übermaß[15] geraten, machen sie den Menschen schlechter. So hat Reichtum, wenn er zu groß geworden ist, (schon manchen) hochmütig und unangenehm gemacht. Ähnlich ist es bei den anderen Gütern, bei Ämtern und Ehren, Schönheit und Größe[16]. Steht es nun auch bei den Tugenden so, daß jemand schlechter werden muß, wenn sich bei ihm Gerechtigkeit oder Tapferkeit in außergewöhnlicher Weise einstellen, oder nicht[17]? Gewiß nicht. Aber: aus Tugend kommt Ehre, und die Ehre ist es, die den Menschen schlechter macht, wenn sie zu groß geworden ist. Also ist klar, so besagt das Argument, daß Tugend, die in Richtung[18] zunehmender Größe schreitet, den Menschen schlechter machen muß. Denn die Tugend ist schuld an der Ehre; folglich wird es auch die Tugend sein, die den Menschen schlechter machen kann, wenn sie zu groß geworden ist. Oder ist das nicht richtig? (Nein), denn die Tugend vollbringt, wie die Tatsachen lehren, eine ganze Menge von Leistungen, aber in allererster Linie[19] doch die, daß man von den

genannten und von ähnlichen Gütern, wenn sie sich einstellen, den richtigen Gebrauch machen kann. Wenn also der hochwertige Mensch, falls ihm große Ehre oder ein großes Amt zuteil geworden ist, von diesen nicht den richtigen Gebrauch machen sollte, so ist er nicht mehr hochwertig. Somit wird weder die Ehre noch das Amt den Hochwertigen schlechter machen und folglich auch nicht die Tugend. Im allgemeinen[1] aber (wird gelten): da wir am Anfang[2] festgestellt haben, daß die Tugenden Mitten sind, so wird auch die je größere[3] Tugend in noch höherem Grade eine Mitte sein. Das aber heißt: die Tugend wird, wenn sie sich zum größeren Format hinbewegt, den Menschen nicht nur nicht schlechter, sondern vielmehr noch wertvoller machen. Denn „Mitte" bedeutete[4] uns ja „Mitte zwischen dem Zuwenig und Zuviel bei den irrationalen Regungen". – Darüber also bis zu diesem Punkt;

4. danach aber müssen wir an einem anderen Punkt einsetzen und von Beherrschtheit[5] und Unbeherrschtheit sprechen. Wie aber diese Tugend und diese Schlechtigkeit, beide, etwas Merkwürdiges[6] an sich haben, genauso wird notwendigerweise auch die Diskussion, die dar-1200 b über angestellt[7] werden wird, merk|würdig ausfallen. Diese Tugend ist nämlich den übrigen nicht ähnlich. Denn bei den übrigen ist der Impuls sowohl des planenden Elements wie der irrationalen Regungen[8] auf ein und dasselbe gerichtet und sie treten nicht in Gegensatz zueinander; bei dieser Tugend aber treten planendes Element und irrationale Regungen zueinander in Gegensatz.

Es gibt aber eine Dreizahl von seelischen Phänomenen[9], auf Grund deren wir als „schlecht" bezeichnet werden: Schlechtigkeit, Unbeherrschtheit, tierisches Wesen. Über Schlechtigkeit nun und Tugend – was sie sind und in welchen Bereichen sie vorkommen – haben wir oben[10] schon gesprochen. Jetzt sind Unbeherrschtheit und tierisches Wesen zu behandeln.

5. Das tierische Wesen[11] ist, so kann man sagen, Schlechtigkeit im Übermaß[12]. Wenn wir nämlich einen durch und durch minderwertigen Menschen sehen, so sagen wir, er sei nicht einmal mehr ein Mensch, sondern ein Tier, setzen also dabei voraus, daß eine gewisse Form von Schlechtigkeit tierisches Wesen ist. Die dem entgegengesetzte Tugend hat keinen Namen[13], sie ist aber in ihrer Eigenart über dem Menschenmaß, als Vollkommenheit, die etwas Heroisches und Göttliches an sich hat. Ohne Namen aber ist diese Tugend, weil es bei Gott[14] keine „Tugend" gibt, denn Gott steht an Wert über der Tugend und nicht

„Tugend“ ist der Maßstab für seine Vollkommenheit. Denn so wäre ja Tugend etwas Höheres als Gott. Daher hat die Tugend, die der Schlechtigkeit, dem tierischen Wesen[1], entgegengesetzt ist, keinen Namen. Aber es liegt in der Natur[2] der Sache, daß zu so etwas die göttliche und Menschenmaß übersteigende den Gegensatz bildet. Wie nämlich die Schlechtigkeit = das tierische Wesen Menschenmaß übersteigt, so auch die Tugend, die dem entgegengesetzt ist.

6. Was nun Unbeherrschtheit und Beherrschtheit betrifft, so wären zuerst die schwebenden Fragen[3] und die dem Augenschein widersprechenden Argumente darzulegen, damit wir aus den schwebenden Fragen und den widersprüchlichen Argumenten, nach gemeinsamer[4] Untersuchung und nach Prüfung dieser Punkte, die Wahrheit darüber, soweit[5] es die Sache zuläßt, erkennen. Auf diese Weise nämlich wird man die Wahrheit leichter in den Blick bekommen.

(I) Sokrates[6] nun, der Ehrwürdige, beseitigte die Unbeherrschtheit gänzlich und leugnete ihre Existenz, indem er sagte, niemand entscheide sich für das Schlechte mit vollem Wissen darum, daß es schlecht ist[7]. Der Unbeherrschte aber scheint, obwohl er weiß, daß es minderwertig ist, sich dennoch dafür zu entscheiden, indem er sich von der irrationalen Regung mitreißen läßt. Solcherart also war das Argument, das ihn zur Leugnung der Unbeherrschtheit führte. Aber das war nicht richtig. Denn sinnlos ist es, sich von diesem Argument überzeugen zu lassen und damit den klaren Augenschein zu beseitigen. Denn es gibt unbeherrschte Menschen; sie sind es, die wissen, daß etwas minderwertig ist, und es trotzdem tun.

Nachdem es also Unbeherrschtheit gibt, (ist zu fragen), ob der Unbeherrschte ein bestimmtes Wissen hat, mit dem er das Schlechte betrachtet und prüft? Nein, so ist es wohl wiederum nicht. Denn es ist absurd, daß das Stärkste und Zuverlässigste in uns[8] irgendeiner Macht unterliegen sollte: Wissen ist ja von allem was in uns ist, das am meisten Konstante und Zwingende[9]. Somit hätten wir wiederum ein Argument gegen[10] die Annahme, daß es Wissen sei (was den Unbeherrschten bestimmt).

Ist es denn, wenn schon kein Wissen, so doch eine Meinung? Aber wenn der Unbeherrschte eine Meinung hat, so kann man ihn nicht tadeln. Wenn | er nämlich etwas Schlechtes tut, wovon er kein genaues Wissen, sondern nur eine Meinung hat, so wird man ihm Verzeihung[11] dafür zuteil werden lassen, daß er sich auf die Seite der Lust geschlagen und das Schlechte getan hat, ohne genau zu wissen, daß

1201 a

es minderwertig war, sondern nur auf Grund einer Meinung. Wem man aber Verzeihung gewährt, den tadelt man nicht. Folglich wäre der Unbeherrschte, vorausgesetzt daß er nur eine Meinung hat, nicht tadelnswert. In Wirklichkeit aber ist er tadelnswert. Derartige Argumentationen bringen uns also in Verlegenheit. Denn die einen verneinten, daß da „Wissen" im Spiele sei – sie führten ja zu einem absurden Ergebnis –, die anderen wiederum besagten, daß auch „Meinung" hier nicht in Frage komme; denn auch diese führten[1] ihrerseits wieder zu einem absurden Ergebnis.

(II) Aber auch folgende Schwierigkeit[2] läßt sich gewiß vorbringen: es gilt doch der Besonnene auch als beherrscht; ist nun anzunehmen, daß irgendetwas dem Besonnenen überstarke Begierden einflößen könnte? Soll es nämlich dabei bleiben, daß er beherrscht ist, so wird er überstarke Begierden haben müssen, da man niemanden als beherrscht bezeichnet, der nur über mäßige Begierden Herr wird. Sollen ihm aber keine überstarken Begierden zugeschrieben werden, so wird er nicht mehr besonnen sein können. Denn nicht der wird als besonnen gelten dürfen, der überhaupt nicht begehrt und durch gar nichts affiziert wird.

(III) Aber auch Argumente von folgender Art machen Schwierigkeiten[3]. Es ergibt sich nämlich aus den bekannten[4] Argumenten, daß der Unbeherrschte unter Umständen Lob, der Beherrschte aber Tadel verdient. Setzen wir den Fall, so besagt das Argument, daß einer beim Überlegen (einer Situation) einen Fehler gemacht hat, und es soll also so sein, daß ihm auf Grund des Überlegens das Gute minderwertig[5] vorkommt, daß aber die Begierde ihn zum Guten[6] treibt. Nun wird also die überlegende Kraft nicht zulassen, daß er handelt, aber von der Begierde fortgerissen wird er handeln[7] – das war ja charakteristisch für den Unbeherrschten. Folge: er wird das Gute tun, denn es war ja angenommen, daß die Begierde ihn dazu treibt – die überlegende Kraft aber wird das zu verhindern suchen, denn es war ja angenommen, daß er beim Überlegen sich bezüglich des Guten irrt. Folglich wird dieser Mann unbeherrscht sein und trotzdem lobenswert; insofern er nämlich das Gute tut, ist er lobenswert. Das ist natürlich ein absurdes Ergebnis. – Und das Gegenteil davon: es sei wiederum vorausgesetzt, daß er bei der Überlegung einen Fehler macht, und es soll so sein, daß das Gute ihm nicht gut vorkommt; die Begierde aber soll ihn zum Guten treiben. Nun ist aber natürlich jener der begehrt, aber diese Handlung auf Grund des Überlegens unterläßt, ein beherrschter Mann.

Folge: da er infolge der Überlegung sich im Irrtum über das Gute befindet, wird er an der Verwirklichung des Begehrten gehindert[1] sein; er ist also daran gehindert, das Gute zu tun – dazu hatte ihn doch (nach unserer Annahme) die Begierde getrieben. Wer aber das Gute nicht tut, obwohl es doch getan werden sollte, verdient Tadel. Also wird der Beherrschte unter Umständen tadelnswert sein. Aber gewiß kommt auch auf diese Weise ein absurdes Ergebnis heraus.

(IV) Ob aber[2] die Unbeherrschtheit und der Unbeherrschte in jeder Situation vorkommt und jegliches zum Gegenstand hat, z. B. Geld, Ehre, Zornesregung und Ruhm – dies alles gilt ja als Gebiet des Unbeherrschten – oder nicht, sondern ob die Unbeherrschtheit sich auf ein bestimmt umgrenztes Gebiet bezieht, auch dies könnte man sich fragen.

Damit sind die Punkte, die | Schwierigkeiten bieten, dargelegt. Es ist aber notwendig, die Schwierigkeiten zu lösen[3]. 1201 b

(I') Zuerst nun die bezüglich des Wissens; denn es schien[4] ja absurd, daß jemand, der das Wissen hat, es verlieren[5] oder darin eine Veränderung erfahren sollte. Dasselbe aber gilt auch von der Meinung; denn es macht keinen Unterschied, ob es sich um Meinung oder um Wissen handelt. Ist nämlich die Meinung infolge ihrer Sicherheit und Unbeeinflußbarkeit sehr entschieden, so wird sie sich in den Augen derer[6], die Meinungen haben, nicht vom Wissen unterscheiden, da diese davon überzeugt sind, es verhalte sich (wirklich) so, wie sie meinen; Heraklit von Ephesos z. B. hat eine solche Meinung bezüglich seiner Meinung.

Es ist aber nicht absurd für den Unbeherrschten, etwas Schlechtes zu tun, mag er nun ein Wissen oder eine Meinung von der bezeichneten Art haben. Denn „wissen" bedeutet zweierlei: einmal bedeutet es „Wissen haben"[7] – wir sprechen nämlich dann von „wissen", wenn jemand Wissen hat – und zum anderen bedeutet es, von dem Wissen nun auch aktiven Gebrauch machen. Unbeherrscht nun ist, wer zwar das Wissen vom Guten hat, aber keinen aktiven Gebrauch davon macht. Wenn er nun von diesem Wissen keinen aktiven Gebrauch macht, so ist es weiter nicht verwunderlich, wenn er das Schlechte tut, obwohl er das Wissen hat. Denn das ist ein ähnlicher Fall[8] wie bei den Schlafenden: diese haben zwar das Wissen, aber dennoch tun und erleben sie im Schlafe gar manches Abscheuliche[9]. Denn das Wissen ist in ihnen nicht aktiv. Ebenso verhält es sich mit dem Unbeherrschten; denn er gleicht in etwa einem Schlafenden und ist mit seinem Wissen

nicht aktiv. Damit[1] also ist die Schwierigkeit gelöst; denn die Frage lautete, ob der Unbeherrschte im Augenblick (des Handelns) sein Wissen verliere oder darin eine Veränderung erfahre – und beides darf ja als absurd gelten.

Und wiederum kann von folgender Überlegung her Klarheit geschaffen werden, wie wir in der Analytik sagten[2], daß sich ein Schluß aus zwei Vordersätzen ergebe und daß der erste von ihnen allgemein[3] sei, der zweite aber diesem untergeordnet und speziell. Zum Beispiel:

Ich weiß[4] jeden Fieberkranken gesund[5] zu machen
Dieser Mann hier hat Fieber

Also weiß ich auch ihn gesund zu machen.

Nun gibt es manches, was ich mit dem Wissen vom Allgemeinen weiß, mit dem vom Speziellen aber nicht. Und so kommt es nun zur Möglichkeit des Irrtums für den, der das Wissen hat, auch in unserem Fall: daß er z. B. jeden Fieberkranken gesund zu machen weiß[6], ob indessen dieser bestimmte Mensch Fieber hat, nicht weiß. Ebenso wird nun beim Unbeherrschten, der das Wissen hat, derselbe Fehler eintreten. Denn es gibt ja den Fall, daß der Unbeherrschte zwar das Wissen vom Allgemeinen hat – daß also solches und solches schlecht und schädlich ist, dagegen eben nicht das spezielle Wissen, daß dies da schlecht ist. Er wird also, wenn es mit seinem Wissen so bestellt ist, einen Fehler machen. Denn er hat das Wissen vom Allgemeinen, das vom Speziellen aber nicht. Also auch so betrachtet wird es nichts Ab-
1202 a surdes sein, was da beim Unbeherrsch|ten herauskommt: daß er (nämlich) im Besitze des Wissens etwas Schlechtes tut. Das ist nämlich wie bei den Betrunkenen. Die Betrunkenen nämlich, wenn sie ihre Trunkenheit los sind[7], sind wieder die, die sie (zuvor) waren. Es ist ihnen die planende Besinnung und das Wissen nicht abhanden gekommen, sondern nur von der Trunkenheit überwältigt worden; sind sie aber ihre Trunkenheit los, so sind sie wieder die, die sie waren. Ähnlich nun steht es wiederum mit dem Unbeherrschten. Indem nämlich die irrationale Regung die Oberhand[8] gewann, hat sie die planende Besinnung zum Stillstand gebracht; ist aber die irrationale Regung weg, gleich der Trunkenheit, so ist er wieder derselbe (wie zuvor).

(III') Es war aber noch ein anderes Argument[9] bezüglich der Unbeherrschtheit, das Schwierigkeiten bot: daß nämlich der Unbeherrschte unter Umständen lobenswert und der Beherrschte tadelnswert sein könne. Das ist aber nicht der Fall. Denn nicht der ist be-

herrscht oder unbeherrscht, der sich bei seiner planenden Überlegung getäuscht hat, sondern wer die richtige Überlegung hat und damit an die Beurteilung von Schlecht und Gut herangeht; und unbeherrscht ist, wer solcher Planung nicht gehorcht; beherrscht, wer ihr gehorcht und sich nicht von den Begierden fortreißen läßt. Denn es ist ja auch nicht so: wer der Meinung ist, es sei nicht niedrig seinen Vater zu schlagen, dabei aber nun die Begierde hat ihn zu schlagen – ist nicht, wenn er dann davon absieht, beherrscht. Daraus folgt: wenn es in Fällen, wie den genannten, weder Beherrschtheit noch Unbeherrschtheit gibt, dann kann auch die Unbeherrschtheit nicht lobenswert und die Beherrschtheit nicht tadelnswert sein – wie sich (vorhin) zu ergeben schien.

Es gibt aber[1] Formen von Unbeherrschtheit, die krankhaft[2] sind, und solche, die auf Naturanlage beruhen. Krankhaft z. B. sind folgende Arten: es gibt ja Leute, die sich Haare ausrupfen und sie zerbeißen[3]. Wenn nun einer über ein solches Lustgefühl Herr wird, so ist er nicht lobenswert; aber auch nicht tadelnswert, jedenfalls nicht allzusehr, wenn er nicht Herr wird. Ein Beispiel für Naturanlage: einem Sohn[4], so heißt es, wurde einmal der Prozeß gemacht, weil er seinen Vater zu schlagen pflegte. Und da habe er sich mit dem Worte verteidigt: „Auch der hat (schon) seinen Vater geschlagen". Und so sei er freigekommen, weil die Richter annahmen, der Fehler liege in der Familie. Wenn also einer Herr darüber wird, seinen Vater zu schlagen, so ist er (deswegen) nicht lobenswert. Es sind also nicht diese Formen von Unbeherrschtheit und Beherrschtheit, die wir suchen, sondern nur solche, auf Grund deren wir ohne weiteres Tadel oder Lob bekommen.

Die Güter[5] aber sind teils äußere, wie Reichtum, Amt, Ehre, Freunde und Ruhm, teils notwendige und auf den Körper bezogene, wie Tastempfindung und Geschmack. Wer nun auf diesem Gebiet unbeherrscht ist, der darf im strikten Sinn als unbeherrscht gelten [und wie die körperlichen (Lustempfindungen)]. Und von der Unbeherrschtheit, die wir suchen, darf bereits jetzt gelten, daß sie auf diese Objekte bezogen ist.

(IV′) Es war aber die Frage aufgeworfen[6], auf welche Objekte sich denn die Unbeherrschtheit beziehe. Nun: in Bezug auf Ehre ist man nicht im strikten Sinn unbeherrscht. Denn es wird ja, wer in Bezug auf Ehre unbeherrscht ist, mit gewisser Einschränkung gelobt: man kann sagen, er ist „ehr-geizig"[7]. Im ganzen[8] aber gebrauchen wir auch in solchen Fällen den Ausdruck „unbeherrscht", setzen aber hinzu: unbeherrscht

1202 b „in Bezug auf Ehre oder Ruhm oder Zorn“. | Bei dem aber, der in striktem Sinn unbeherrscht ist, setzen wir nicht hinzu „in Bezug auf –“; denn er hat[1] ja sein Objekt und es ist bei ihm ohne Zusatz klar: der in striktem Sinn Unbeherrschte hat als Objekt die körperlichen Lust- und Unlusterlebnisse.

Aber auch von folgendem Gesichtspunkt aus ist klar, daß dies das Objekt der Unbeherrschtheit ist: da der Unbeherrschte tadelnswert ist, muß auch die Materie[2] (seines Handelns) tadelnswert sein. Nun sind[3] aber Ehre, Ruhm, Amt, Geld und was sonst noch zum Gebiet der Unbeherrschtheit gehört, nicht tadelnswert, wogegen körperliche Lust tadelnswert ist. Daher ist es ganz in Ordnung, daß wer sich mehr als recht ist auf diesem Gebiete bewegt, dieser[4] „unbeherrscht“ im Vollsinn[5] genannt wird.

Nachdem aber unter den Formen der Unbeherrschtheit, die den Zusatz „in Bezug auf“ haben, die Unbeherrschtheit im Zorn[6] am tadelnswertesten[7] ist, (fragt man sich): ist die Unbeherrschtheit im Zorn tadelnswerter oder die in den Lusterlebnissen? Die Unbeherrschtheit im Zorn nun ist vergleichbar mit dem Diensteifer der Haussklaven[8]. Denn auch bei diesen ist es so: sobald der Herr sagt: „Gib mir!“, geraten sie vor Eifer aus dem Häuschen, und bevor[9] sie recht gehört haben, was sie geben sollen, bringen sie es schon daher – und bringen das Falsche. Denn oft, wenn sie den Schreib-Papyrus bringen sollen, bringen sie den Schreibstift[10]. Etwas diesem Ähnliches passiert bei dem, der im Zorn unbeherrscht ist. Sobald er nämlich das erste Wort von einem „Unrecht“[11] hört, bricht sein Rachezorn los und er wartet nicht mehr ab, bis er gehört hat, ob es recht ist oder nicht oder daß er doch nicht so stürmisch (reagieren solle). Ein solcher Zornesimpuls[12] nun, der als Unbeherrschtheit im Zorne gilt, verdient nicht allzu strenge Vorwürfe; dagegen ist der Impuls zum Genuß der Lust auf alle Fälle tadelnswert. Denn es besteht ein grundsätzlicher Unterschied[13] zu ersterem wegen der planenden Überlegung, die vom Handeln abhalten will – und dennoch wird –, gegen die Überlegung, gehandelt. Daher ist diese Form der Unbeherrschtheit mehr zu tadeln als die Unbeherrschtheit im Zorn. Unbeherrschtheit, durch Zorn veranlaßt, ist nämlich gleichbedeutend mit Erfahren von Unlust; denn kein Zorniger entgeht dieser Erfahrung. Unbeherrschtheit aber auf Grund von Begehrlichkeit ist mit Lust verbunden, weshalb sie mehr zu tadeln ist; denn Unbeherrschtheit, die durch Lust veranlaßt ist, scheint mit Arroganz[14] verbunden zu sein.

Ist Beherrschtheit und kraftvolle Ausdauer dasselbe[1] oder nicht? (Nein), denn Beherrschtheit ist auf Lust bezogen, und beherrscht ist, wer über Lust Herr wird[2]; kraftvolle Ausdauer aber bezieht sich auf Unlust. Denn wer kraftvoll ist und der Unlust standhält, der ist kraftvoll ausdauernd. – Wiederum sind Unbeherrschtheit und Weichlichkeit nicht dasselbe. Denn Weichlichkeit und weichlich bedeuten, daß man Strapazen[3] nicht standhält, wobei nicht alle (Strapazen) gemeint sind, sondern jene, denen ein anderer[4] notfalls standhalten würde. Unbeherrscht dagegen ist, wer der Lust nicht standhalten kann, sondern weich[5] wird und sich von ihr fortreißen läßt.

Und wiederum:[6] man gebraucht die Bezeichnung „zuchtlos". Ist |nun der Zuchtlose[7] mit dem Unbeherrschten identisch oder nicht? 1203a (Nein), denn die Eigenart[8] des Zuchtlosen ist folgende: er ist überzeugt, daß das, was er tut, für ihn am besten und zuträglichsten[9] sei, und es ist in ihm nichts von planender Überlegung, die sich dem widersetzte, was ihm persönlich als lustvoll erscheint. In dem Unbeherrschten aber ist (solche) Überlegung, die sich ihm widersetzt, (wenn er dem folgt), wozu die Begierde treibt.

Wer aber[10] ist leichter zu heilen[11], der Zuchtlose oder der Unbeherrschte? Nun, so ohne weiteres[12] mag der Anschein nicht für den Unbeherrschten sprechen. Denn es ist doch der Zuchtlose, der leichter zu heilen ist: es braucht ja nur planende Überlegung in ihn hineinzukommen, die ihn belehrt, daß (das und das) schlecht ist, und er wird (es) nicht mehr tun. Der Unbeherrschte aber hat die planende Kraft und dennoch handelt er (so). Somit[13] müßte gelten, daß ein solcher unheilbar ist. Allein wer[14] ist schlimmer daran: wer etwas zu eigen hat, was gar nicht als Gut[15] angesprochen werden kann und dazu dieses Schlechte ⟨oder der Unbeherrschte⟩? Offenbar ist es der erstere, um so mehr als es das Preiswürdigere ist, das bei ihm in schlimmem Zustand ist. So ist also der Unbeherrschte im Besitz der planenden Überlegung, der richtigen Überlegung, und damit eines Gutes[16]; der Zuchtlose aber hat (dieses) nicht. Dazu kommt, daß in jedem Menschen die planende Überlegung die Funktion der obersten Ursächlichkeit hat; diese Ursächlichkeit nun, das preis-würdigste Gut, ist beim Unbeherrschten in guter Verfassung, beim Zuchtlosen in schlechter. Daraus ergibt sich, daß der Zuchtlose schlimmer ist als der Unbeherrschte. Und weiter (ist es so) wie bei der von uns als „tierisches Wesen" bezeichneten[17] Schlechtigkeit: sie ist nicht am Tier zu beobachten, sondern am Menschen – „tierisches Wesen" ist ja der Name

für die alles Maß übersteigende Schlechtigkeit –; warum aber ist es so? Aus keinem anderen Grund, als weil sich eine schlechte oberste Ursächlichkeit im Tier nicht findet. Oberste Ursächlichkeit aber ist die planende Überlegung. Wer kann denn mehr Unheil[1] anstellen, ein Löwe oder ein Dionysios oder Phalaris oder Klearch oder sonst einer dieser Gewaltmenschen? Selbstverständlich die letzteren. Denn die oberste Ursächlichkeit, wie sie in ihnen als schlechtes Prinzip ist, leistet gewaltig Vorschub; im Tiere aber findet sich oberste Ursächlichkeit überhaupt nicht. Im Zuchtlosen nun gibt es schlechte Ursächlichkeit. Insofern er nämlich Dinge tut, die schlecht sind, und die überlegende Kraft dem zustimmt[2] und er es für richtig hält, diese Handlungen zu vollziehen, insofern ist die oberste Ursächlichkeit in ihm nicht in Ordnung. Daher darf der Unbeherrschte für besser gelten als der Zuchtlose.

Es gibt aber auch bei der Unbeherrschtheit zwei Arten[3]: die eine hat etwas Mitreißendes[4], sie ist nicht überlegt[5] und entsteht plötzlich – wenn wir z. B. ein schönes Weib[6] sehen, werden wir auf einmal aufgeregt und aus der Erregung ergibt sich ein Impuls etwas zu tun, was vielleicht nicht recht ist – die andere hat einen etwas schwächlichen[7] Charakter, es ist die mit abratender Überlegung verbundene. Die erste nun scheint gar nicht einmal so tadelnswert zu sein, denn so etwas kommt auch bei den hochwertigen Menschen vor, bei heißblütigen und 1203 b genialischen[8] Naturen. | Die andere dagegen findet sich bei frostigen und unberechenbar brodelnden Naturen: solche aber sind tadelnswert. Und es besteht weiterhin sogar[9] die Möglichkeit, frei von Erregung zu bleiben, indem man durch die Überlegung vorwegnimmt: „Es wird ein schönes Weib kommen; also muß man sich zusammennehmen[10]". Ist also durch solche Überlegung vorgebeugt[11], so wird, wer (sonst) einem frischen[12] Sinneseindruck gegenüber unbeherrscht ist, keine Erregung spüren und nichts Verabscheuenswertes tun. Wer aber auf Grund der Überlegung wohl weiß, daß es nicht recht ist, und trotzdem der Lust nachgibt[13] und schwach wird – ein solcher ist tadelnswerter (als der zuvor Beschriebene). Denn weder[14] könnte der Hochwertige jemals auf solche Weise unbeherrscht werden – und andererseits könnte die vorbeugende Überlegung (bei dem eben Beschriebenen) keine heilende Wirkung ausüben. Denn die planende Überlegung hat zwar in ihm führende Stellung. Aber er gehorcht ihr nicht[15], sondern gibt der Lust nach und wird weich: man könnte sagen, er degeneriert[16].

(II') Ob der Besonnene[17] beherrscht ist, war weiter oben[18] zur Debatte gestellt worden; jetzt wollen wir antworten. Ja, der Besonnene

ist auch beherrscht. Denn[1] der Beherrschte ist nicht nur der, welcher, wenn[2] Begierden in ihm sind, diese durch die Überlegung niederhält, sondern auch der So-geartete[3], daß er, auch wenn keine Begierden in ihm sind, von solcher Art ist, daß er sie niederhält, falls sie in ihm entstünden. Es ist aber der besonnen, der keine schlechten Begierden hat und dessen Planung auf diesem Gebiete die richtige ist; wogegen der Beherrschte der ist, welcher schlechte Begierden hat und dessen Planung auf diesem Gebiete die richtige ist. So wird „beherrscht" in die gleiche Richtung gehen wie „besonnen" und es wird[4] der Besonnene beherrscht sein, aber nicht der Beherrschte besonnen. Denn der Besonnene ist der, welcher nicht affiziert wird; der Beherrschte aber der, welcher affiziert, aber darüber Herr wird, oder der so geartet ist, daß er affiziert werden[5] kann; keines von beiden aber ist der Fall beim Besonnenen. Daher ist der Beherrschte nicht besonnen.

Ist der Zuchtlose[6] unbeherrscht oder der Unbeherrschte zuchtlos? Oder geht keiner in die Richtung des anderen? Der Unbeherrschte ist ja der, dessen planende Überlegung mit den irrationalen Regungen im Kampfe[7] liegt; der Zuchtlose aber ist nicht von solcher Art, sondern so, daß schlechte Tat und Zustimmung[8] der planenden Überlegung bei ihm zusammenfällt. Also ist weder der Zuchtlose so wie der Unbeherrschte, noch der Unbeherrschte so wie der Zuchtlose. Dazu kommt, daß der Zuchtlose schlechter ist als der Unbeherrschte. Denn schwerer zu heilen[9] sind Naturanlagen als was aus Gewöhnung kommt – es ist ja auch so, daß die Gewöhnung deshalb als etwas so Starkes gilt, weil sie (die Dinge) zur („zweiten") Natur werden läßt –; der Zuchtlose nun ist schon an sich ein minderwertiger Typ; deshalb[10] und infolge davon ist das planende Element in ihm schlecht. Aber nicht so steht es beim Unbeherrschten. Denn nicht deshalb, weil er an sich schon so geartet wäre, ist bei ihm das planende Element nicht gut: dies müßte[11] ja schlecht sein, wenn er an sich schon von Natur | so geartet wäre wie der (grundsätzlich) Schlechte. Der Unbeherrschte ist also[12] offensichtlich durch Gewöhnung schlecht, der Zuchtlose dagegen von Natur. Daraus folgt, daß der Zuchtlose schwerer zu heilen ist. Denn Gewöhnung kann durch andere Gewöhnung verdrängt, Natur kann durch nichts verdrängt werden. 1204 a

Nachdem aber[13] einerseits der Unbeherrschte von solcher Art[14] ist, daß er das Wissen hat und von der Überlegung nicht irregeführt worden ist; andererseits aber auch der Einsichtige von solcher Art ist, er, der mit der richtigen Überlegung das einzelne in Betracht[15] zieht –

ist es da möglich, daß der Einsichtige unbeherrscht ist oder nicht? Es ließe sich nämlich über das Gesagte debattieren. Wenn wir aber konsequent dem früher Gesagten folgen, so kann der Einsichtige nicht unbeherrscht sein. Wir sagten[1] nämlich, der Einsichtige sei nicht der, dem die richtige Planung lediglich zur Verfügung steht, sondern der, dem es eigentümlich ist, das auch zu verwirklichen, was sich ihm gemäß der (richtigen) Überlegung als bestes Ziel zeigt. Wenn es aber die besten Ziele sind, die der Einsichtige verwirklicht, so kann der Einsichtige nicht unbeherrscht sein, wohl aber kann, wer letztere Eigenschaft hat, intellektuell gewandt[2] sein. Wir haben ja weiter oben den Gewandten und den Einsichtigen als ungleichartig unterschieden: sie sind zwar auf dieselben Gegenstände eingestellt, aber der eine hat verwirklichende Kraft da, wo es sein soll, der andere hat diese Kraft nicht. Also ist es möglich, daß der intellektuell Gewandte unbeherrscht ist; denn er hat nicht die Kraft der Verwirklichung auf dem richtigen[3] Gebiet. Daß aber der Einsichtige unbeherrscht ist, das ist nicht möglich.

7. Danach[4] wäre von[5] der Lust zu sprechen, nachdem unsere Untersuchung über das Glück geht und alle[6] überzeugt sind, Glück sei entweder Lust oder lustvolles Leben oder jedenfalls nicht ohne Lust. Jene aber, die gegen die Lust sogar Abneigung[7] haben und nicht überzeugt sind, daß die Lust unter die Güter zu rechnen[8] sei, sagen wenigstens aus: „frei von Unlust". Also ist der Begriff „frei von Unlust (leben)" nahe bei dem Begriff „Lust". Weshalb denn auch von der Lust zu sprechen ist, aber nicht nur, weil auch die anderen meinen, es tun zu sollen, sondern es ist schlechthin eine Notwendigkeit für uns, von der Lust zu sprechen. Denn nachdem unsere Untersuchung über das Glück geht und wir das Glück definiert[9] haben und behaupten, es sei ein Tätigsein der Tugend in einem vollen Leben, die Tugend aber als Bereich[10] Lust und Unlust hat, so ist es eine unbedingte Notwendigkeit von der Lust zu sprechen, nachdem es Glück ohne Lust nicht gibt.

Zuerst nun wollen wir angeben, welche Gründe[11] einige für ihre Meinung vorbringen, die Lust dürfe nicht als Gut unter[12] Gütern aufgefaßt werden. (A) Ihr erstes Argument nun lautet, die Lust sei ein „Werden", das Werden aber sei etwas Unfertiges[13], ein Gut aber gehöre niemals in den Bereich des Unfertigen. (B) Zweitens: es gibt gewisse schlechte Formen der Lust, ein Gut aber komme niemals im Bereich der Schlechtheit vor. (C) Und wiederum: sie findet sich bei allen Wesen, im Schlechten und im Hochwertigen, im wilden[14] und

im zahmen Tier. Ein Gut aber | vermische[1] sich nicht mit dem Schlechten und sei kein Allerweltsding. (D) Und: die Lust ist nicht etwas ganz Souveränes[2], wohl aber ist das Gut etwas ganz Souveränes. (E) Und: sie ist ein Hindernis[3] für die Verwirklichung des (Sittlich-)Schönen; ein Element aber, das das (Sittlich-)Schöne hemmt[4], könne kein Gut sein. 1204 b

(A′) Zuerst nun[5] wäre zu dem ersten Stellung zu nehmen, zu dem „Werden", und der Versuch zu machen, dieses Argument zu entkräften – weil es nicht zutrifft. Es ist nämlich erstens nicht jede Lust ein Werden. Denn Lust, die vom Betrachten kommt, ist kein Werden; auch die nicht, die vom Hören[6] und Riechen kommt. Denn sie entstammt nicht einem Mangel, wie das bei den anderen Formen der Fall ist, z. B. bei der, die aus der Stillung von Hunger oder Durst kommt. Diese nämlich entstehen aus Mangel und Übermaß, dadurch daß entweder der Mangel aufgefüllt oder vom Übermaß (etwas) weggenommen wird. Daher gilt das als Werden. Mangel und Übermaß aber bedeuten Unlust. Also ist Unlust da, wo Lust entsteht. Bei den Vorgängen aber des Sehens, Hörens und Riechens gibt es natürlich keine voraufgehende[7] Unlust. Denn niemand, der am Hören oder Riechen seine Lust hat, mußte zuvor Unlust erleben. Ähnlich aber verhält es sich beim Denkvorgang: man kann betrachtend bei etwas verweilen und seine Lust daran haben, ohne durch ein Vorstadium der Unlust gegangen zu sein. Es gibt also eine Form von Lust, die kein Werden ist. Wenn daher die Lust, wie deren Argument lautet, deshalb kein Gut sein soll, weil sie ein Werden ist, es aber eine Form von Lust gibt, die kein Werden ist, so muß diese letztere ein Gut sein.

Und überhaupt: es ist keine einzige Lust ein Werden; denn auch die genannte[8], vom Essen und Trinken kommende Lust, ist kein Werden, sondern sie irren, wenn sie diese Form von Lust als Werden erklären. Sie meinen nämlich, nachdem Genuß[9] von Speise und Trank und Entstehen der Lust zusammenfallen, daß sie deswegen ein Werden sei. Sie ist es aber nicht. Nachdem es nämlich einen Seelenteil[10] gibt, mit dem wir im selben Augenblick, wo das von uns Entbehrte genossen wird, Lust empfinden, so ist dieser Seelenteil in Tätigkeit und Bewegung, und seine Bewegung und Tätigkeit ist gleich Lust. Weil nun im Augenblick des Genießens jener Seelenteil tätig ist – man kann auch sagen: wegen[11] seines Tätig-seins – meinen sie, die Lust sei ein Werden, indem das Genießen unmittelbar, der Seelenteil aber nicht unmittelbar zu beobachten[12] ist. Nun, das ist so ähnlich wie wenn jemand meint,

daß Mensch = Körper ist, weil dieser sinnlich wahrnehmbar ist, die Seele aber nicht. Und doch ist selbstverständlich auch die Seele[1] da. Ähnlich nun ist es auch in dem bezeichneten Fall: es gibt einen Seelenteil, mit dem wir Lust empfinden; dieser ist gleichzeitig mit dem Genießen tätig. Daher ist keine[2] Lust ein Werden.

Sie sei aber auch, so behaupten sie, die sinnlich wahrnehmbare Rückversetzung[3] in den naturgegebenen Normalzustand. (Nein), denn auch in Fällen, wo kein Rückversetztwerden in den naturgegebenen Normalzustand stattfindet, gibt es Lust. Denn „Rückversetztwerden" 1205 a bedeutet: es liegt ein natürlicher Mangel vor | und dessen Auffüllung geschieht nun. Es ist aber möglich, wie wir sagen[4], Lust zu empfinden, ohne daß man Mangel hat. Denn Mangel ist Unlust; wir aber sagen, es gibt Lustempfindung auch ohne Unlust und vor der Unlust. Daraus folgt, daß Lust nicht Rückversetzung von etwas Mangelleidendem (in den Normalzustand) ist. Denn bei solchen Lustformen ist gar nichts vorhanden, was Mangel litte. Daraus folgt: wenn die Lust deswegen nicht als Gut galt, weil sie ein Werden ist, es aber gar nicht stimmt, daß irgendeine Lust ein Werden ist, so muß sie wohl ein Gut sein.

Danach indes besagt ein Argument[5]: „Nicht jede Lust ist ein Gut." Doch kann man auch darüber zur richtigen Erkenntnis kommen und zwar auf folgende Weise: nachdem wir behaupten[6], daß der Begriff „Gut" in allen Kategorien ausgesagt wird – in der der Substanz, der Relation, der Quantität, der Zeit, überhaupt in allen –, so ist damit natürlich Klarheit über obiges Problem geschaffen. Mit der Wirksamkeit eines Gutes geht jeweils[7] Lust parallel. [Da nun „Gut" in allen Kategorien vorkommt, folgt, daß auch die Lust ein Gut ist.] Woraus folgt: nachdem in den genannten[8] Kategorien eine Reihe von Gütern vorkommt und die Lust, Lust aber, die von Gütern herkommt, ein Gut ist, so muß wohl jede Lust ein Gut sein. Zugleich aber[9] wird daraus klar, daß die Formen der Lust auch der Art nach verschieden sind. Denn verschieden sind auch die Kategorien, in denen die Lust vorkommt. Denn es verhält sich da nicht so wie bei den praktischen Künsten, z. B. bei der des Schreibens oder irgendeiner anderen. Wenn Lampros[10] nämlich die Kunst des Schreibens innehat, so wird er auf Grund dieser Schreib-Kunst dieselbe (Könner-)Qualität haben wie ein beliebiger anderer, der die Kunst des Schreibens innehat, und es gibt (deswegen) nicht zwei verschiedene Schreib-Künste, die des Lampros und die des Neleus. Dagegen bei der Lust ist es nicht so. Denn Lust aus

der Trunkenheit und geschlechtliche Lust schaffen nicht dieselbe (Genuß-)Qualität. So müssen die Lustformen als artverschieden gelten.

(B′) Aber auch weil[1] es gewisse minderwertige Formen von Lust gibt, auch deshalb galt ihnen die Lust nicht als Gut. Aber ein solches Argument und ein solches Urteil ist nicht ausschließlich für die Lust charakteristisch, sondern gilt auch von der Natur und den praktischen Künsten. Es gibt nämlich auch minderwertige Natur, z. B. die der Würmer[2] und die der Käfer und überhaupt die der tiefstehenden Lebewesen. Und doch gehört deshalb die Natur nicht zum Minderwertigen. Ebenso gibt es auch praktische Künste, die minderwertig sind, z. B. das gemeine Handwerk[3], und dennoch ist deshalb praktische Kunst nichts Minderwertiges, sondern sie sind gattungsmäßig ein Gut, sowohl die praktische Kunst[4] wie die Natur. Denn wie man auch die Qualität eines Bildhauers nicht betrachten darf nach dem, was ihm mißlungen ist oder was er technisch mangelhaft ausgeführt, sondern nach dem, was er trefflich gearbeitet hat, so muß man auch die Qualität einer praktischen Kunst, der Natur und der übrigen Dinge nicht nach dem Schlechten, sondern nach dem Trefflichen beurteilen. | Ähnlich nun ist auch die Lust gattungsmäßig ein Gut, wenngleich auch wir nicht verkennen, daß es minderwertige Lust gibt. Da es nämlich bei den Naturen der Lebewesen Unterschiede gibt – es gibt minderwertige und gute: die des Menschen z. B. ist gut, die des Wolfes[5] oder sonst eines wilden Tieres minderwertig – und da in ähnlicher Weise[6] ein Unterschied besteht zwischen der Natur von Pferd, Mensch, Esel und Hund; da ferner Lust so viel ist wie Versetzung aus dem unnatürlichen in den jeweils entsprechenden natürlichen Zustand, so folgt[7], daß eben dies charakteristisch ist: nur zur minderwertigen Natur gehört minderwertige Lust. Denn es besteht keine Identität[8] zwischen Pferd und Mensch und so weiter, sondern nachdem die Naturen verschieden sind, sind auch die Lustformen verschieden, denn die Lust war[9] ja Rückversetzung und die Rückversetzung bedeutete, ihnen zufolge, das Versetzen in den naturgegebenen Normalzustand. Folglich ist die Rückversetzung einer minderwertigen Natur schlecht, die der guten gut.

1205 b

Wer aber erklärt[10], die Lust sei kein Gut, dem geht es wie einem, der den Nektar[11] nicht kennt und meint, die Götter tränken Wein und es gebe nichts Köstlicheres als Wein. So aber geht es ihnen auf Grund ihrer Unwissenheit. Und ähnlich ist es denen ergangen, die behaupten, alle Lust sei ein Werden, nicht aber ein Gut. Indem sie nämlich keine andere Lust kennen als die körperliche und bei dieser beobachten, daß

sie ein Werden ist, aber kein Gut, so verallgemeinern sie und meinen, die Lust sei kein Gut.

Da nun die Lust sowohl da vorkommt, wo eine Natur (in den ursprünglichen Zustand) versetzt[1] wird, als auch da, wo sie (in diesen) schon versetzt ist – d. h. in ersterem Fall handelt es sich um Auffüllung (eines Mangels), in letzterem um die Lust des Sehens, Hörens und dergleichen –, so ist gewiß die Tätigkeit der (in den ursprünglichen Zustand) bereits versetzten Natur die wertvollere: („Tätigkeit" müssen wir sagen), denn, ob wir von Lust in der einen oder in der anderen Weise sprechen, sie ist jedenfalls Tätigkeit. Somit ist klar, daß die Lust, die vom Sehen, Hören und Denken kommt, die wertvollste ist; denn was die körperliche Lust betrifft, so stammt sie ja (nur) aus der Auffüllung (eines Mangels).

(C′) Ferner[2] wurde auch folgendes behauptet (zum Nachweis), daß sie kein Gut sei: wenn etwas in allen Wesen vorkomme[3] und allen gemeinsam sei, so könne es kein Gut sein. Nun, ein solches Argument ist eher am Platz, wenn man an einen ehrgeizigen Charakter denkt; es ist dem Ehrgeiz eigentümlich. Denn der Ehrgeizige ist der, welcher Alleinbesitzer und dergestalt den anderen überlegen sein will. Und also müsse (so meint er) auch die Lust, wenn sie ein Gut sein soll, etwas derartiges, (Exclusives) sein. Oder (stimmt das) nicht, sondern hat sie im Gegenteil gerade deshalb als Gut zu gelten, weil alles danach strebt? Alles strebt ja von Natur nach dem, was ein Gut ist; wenn also alles nach der Lust strebt, so ist die Lust der Gattung nach ein Gut.

1206 a (E′) Und wiederum[4]: weil die Lust ein Hindernis sei, | verneinte man, daß sie ein Gut sei. Indes, die Behauptung[5], sie sei ein Hindernis, erscheint[6] ihnen (nur deshalb plausibel), weil sie nicht den richtigen Blickpunkt haben. Es ist nämlich Lust, die sich aus dem Vollzug[7] einer Handlung ergibt, kein Hindernis für den Vollzug. Ist jedoch eine andere Lust im Spiel, so ist sie ein Hindernis; die Lust z. B., die sich aus der Trunkenheit ergibt, ist ein Hindernis für das Handeln. Aber auf diese Weise[8] könnte auch die eine praktische Kunst der anderen ein Hindernis sein, denn es ist unmöglich, gleichzeitig mit der einen sowohl wie mit der anderen in aktiver Bewegung zu sein. Aber warum sollte eine praktische Kunst kein Gut sein, wenn sie Lust, wie sie aus der praktischen Kunst zu kommen pflegt, hervorbringt? Und sollte (diese Lust) ein Hindernis sein oder nicht? Wird einer (durch sie) nicht vielmehr noch aktiver werden? Die Lust gibt nämlich kräftige Impulse[9] zu noch größerer Aktivität, wenn sie aus dieser Aktivität selbst

stammt: man nehme nur an[1], der Hochwertige vollziehe Akte im Sinne der Tugend, und er vollziehe sie mit Lust – wird er nicht noch viel aktiver im Verlauf seines Handelns sein? Und es ist schon so: wenn er mit Lust handelt, wird er ein hochwertiger Mensch sein; vollzieht er dagegen die Akte des (Sittlich-)Schönen mit Unlust, so ist er nicht hochwertig. Denn Unlust ist bei dem, was mit Zwang geschieht. Empfindet also jemand beim Tun des (Sittlich-)Schönen Unlust, so handelt er gezwungen. Wer aber aus Zwang handelt, ist nicht hochwertig. Nun gibt es aber in der Tat nur die Alternative, Akte der Tugand mit Unlust oder mit Lust zu vollziehen. Ein Zwischending[2] gibt es da nicht. Wieso? Nun: die Tugend hat als Bereich die irrationalen Regungen[3]; diese Regungen ihrerseits haben als Bereich Lust und Unlust, nicht etwa ein Drittes zwischen Lust und Unlust. Somit ist klar, daß auch die Tugend mit Unlust oder Lust unlöslich verbunden[4] ist. Wenn nun jemand das (Sittlich-)Schöne im Zustande der Unlust tut, so ist er nicht hochwertig. Also ist die Tugend nicht mit Unlust verbunden – also mit Lust. Die Lust ist also nicht nur kein Hindernis, sondern sie hat sogar etwas Mitreißendes[5] an sich, in Richtung auf das Handeln. Und ganz allgemein gesagt: die Tugend kann gar nicht ohne das Lustgefühl sein, das von ihr[6] ausgeht.

(F) Es gab noch ein anderes Argument[7]: keine praktische Kunst bewirkt Lust. (F′) Aber auch dies trifft nicht zu. Denn die Hersteller von Speisen und Kränzen und die von Parfümen[8] sind berufsmäßige Hersteller von Lust. – Den anderen[9] (den geistigen) Künsten allerdings ist nicht Lust als Ziel vorgesetzt, sondern sie sind mit Lust verbunden und kommen nicht ohne Lust vor. – Es gibt also auch praktische Kunst als Herstellerin von Lust.

(D′) Und weiter[10] wurde auch noch ein anderes Argument vorgetragen: sie ist nicht das oberste Gut. Aber auf diese Weise[11] und mit einem solchen Argument wird man[12] auch die Einzeltugenden beseitigen. Denn die Tapferkeit ist nicht oberstes Gut. Ist sie deshalb nicht ein Gut?[13] Das wäre doch gewiß absurd. Und dasselbe gilt von den übrigen (Einzeltugenden). Und so ist auch die Lust nicht deshalb kein Gut, weil sie nicht das oberste Gut ist.

Man könnte übrigens[14], wenn man auf dieses Gebiet übergeht,[15] auch bei den Tugenden eine Schwierigkeit diskutieren, folgendermaßen etwa: (a) nachdem das planende Element gelegentlich über die irrationalen Regungen die Oberhand gewinnt – wir behaupten[16] es ja vom Beherrschten – und wiederum (b), umgekehrt[17], die irrationalen

Regungen über das planende Element die Oberhand gewinnen – dies
1206 b ist der Fall beim Unbeherrschten –; nachdem | also (b') der irrationale Seelenteil, indem er (in letzterem Fall) Sitz[1] der Schlechtigkeit ist, die Oberhand über das planende Element gewinnt, das sich (in letzterem Fall) in der richtigen Verfassung befindet – der Unbeherrschte ist ein Beispiel dafür –, so wird gleicherweise auch (a') das planende Element, wenn es in der falschen Verfassung ist, die Oberhand über die irrationalen Regungen gewinnen, falls diese ihrerseits in der richtigen Verfassung sind und die ihnen eigentümliche Tugend besitzen; wenn dies aber möglich ist, wird der Fall eintreten, daß von der Tugend schlechter Gebrauch gemacht wird: das planende Element, in falscher Verfassung und die Tugend gebrauchend, wird schlechten Gebrauch von ihr machen. Ein solches Ergebnis aber darf wohl als absurd gelten.

Nun, auf eine solche Aporie läßt sich leicht mit einem Gegenargument[2] erwidern und eine Lösung aus dem finden, was früher von uns über die Tugend festgestellt worden ist. Dann erst, so behaupten wir ja, ist die Tugend gegeben, wenn einerseits das rationale Element – dessen richtige Verfassung vorausgesetzt – mit den irrationalen Regungen – wenn sie (ebenfalls) die ihnen eigentümliche Tugend haben – in einem harmonischen Verhältnis stehe, und andererseits die irrationalen Regungen mit dem rationalen Element (in demselben Verhältnis stehen). Denn wenn diese Grundverfassung (beiderseits) gegeben ist, werden sie miteinander in Einklang sein: es wird das rationale Element immer das Beste anordnen, und es werden andererseits die irrationalen Regungen – richtige Verfassung vorausgesetzt – mit Leichtigkeit das tun, was das rationale Element anordnet. Falls nun das rationale Element in der falschen Verfassung ist, das irrationale aber in der richtigen, dann wird es gar nicht zur Tugend kommen, da ja das rationale Element ausfällt – denn aus beiden Faktoren erst ergibt sich Tugend. Somit ist es auch nicht möglich, von der Tugend einen schlechten Gebrauch zu machen.

Man kann übrigens generell[3] so sagen: es ist nicht das rationale Element, wie die anderen[4] meinen, Anfang und Führer der Tugend, sondern vielmehr das irrationale. Denn erste Voraussetzung ist, daß ein gewisser irrationaler Impuls[5] in Richtung auf das (Sittlich-)Schöne in uns entsteht – was ja in der Tat der Fall ist –, und dann muß, auf dieser Basis, als zweite Instanz, das rationale Element die Sache zur Abstimmung[6] und Entscheidung bringen. Dies kann man einsehen,

wenn man Kinder beobachtet und solche Wesen, die ohne rationales Element leben. Denn bei diesen ist es so: erst entstehen, noch ohne das rationale Element, Impulse der irrationalen Kräfte in Richtung auf das (Sittlich-)Schöne. Dann kommt als zweite Instanz das rationale Element dazu, gibt seine Zustimmung und bewirkt so, daß das (Sittlich-)Schöne zustande kommt. Dagegen[1] ist es nicht so, wenn die irrationalen Kräfte vom rationalen Element her die erste Anregung zum (Sittlich-)Schönen bekommen: da gehen sie keineswegs in schöner Übereinstimmung mit, sondern oft kommt es vor, daß sie sich widersetzen. Und das ist der Grund, warum das irrationale Element – vorausgesetzt, daß es in der richtigen Verfassung ist – eher der Anfang zur Tugend hin zu sein scheint als das rationale.

8. Im Anschluß daran wäre von der Gunst des Schicksals[2] zu sprechen, da ja das Glück unser Thema ist. Die Vielen nämlich glauben, glückliches Leben sei so viel wie vom Schicksal begünstigtes Leben oder jedenfalls nicht ohne Gunst des Schicksals. Und damit haben sie vielleicht recht. Denn ohne die äußeren Güter[3], wo der Glückszufall die entscheidende Rolle spielt, kann man nicht glücklich sein. Deshalb ist es notwendig, von der Gunst des Schicksals zu sprechen und zwar prinzipiell zu fragen: was ist das Wesen des vom Glück Begünstigten, in welchen Situationen kommt er vor und auf welche Gegenstände ist er bezogen?

Zunächst nun wird man, wenn man an dieses Thema herankommt[4] und es ins Auge faßt, Schwierigkeiten diskutieren. (a) Man wird einerseits nicht sagen können, (Glücks)fügung sei Walten der Natur[5]. Denn das, wovon die Natur hervorbringende Ursache ist, das bringt sie im großen und ganzen oder immer[6] auf dieselbe Weise hervor; die Fügung aber (wirkt) natürlich | niemals (so), sondern ohne Ordnung[7] und wie es gerade auftrifft. Daher spricht man von (Glücks)fügung, wenn es sich um solche Wirkungsweisen handelt. (b) Andererseits wird man natürlich auch nicht sagen können, Fügung sei so viel wie Geist oder rechter Plan[8]. Denn auch da findet sich nicht minder das Geordnete und das immer gleichartige Wirken, aber nicht „Fügung". Wo daher am meisten Geist und Plan, da am wenigsten Fügung; wo aber am meisten Fügung, da am wenigsten Geist. (c) Aber könnte es in der Tat so sein, daß Schicksalsgunst so etwas wie Fürsorge der Götter[9] wäre? Oder kann man dies nicht annehmen? (Nein), denn wir rechnen damit, daß Gott, als Herr über solche Dinge, Gut und Böse denen zuteilt, die es verdienen; Fügung[10] aber und Folge der Fügung – 1207 a

das ist in Wirklichkeit Zufallsfügung. Wenn wir aber wirklich Gott ein solches Verfahren zuschreiben, so werden wir ihn zum schlechten oder nicht gerechten Richter machen. Das aber schickt sich nicht für Gott.

Indes, über die genannten (drei) Möglichkeiten hinaus gibt es in der Tat keine Stelle mehr, die man der Glücksfügung anweisen könnte: sie muß also eins von diesen (dreien) sein. (b'). Geist, richtiger Plan und Wissen – das ist nun offensichtlich etwas der Glücksfügung ganz Fremdes. (c') Aber auch Fürsorge und Wohlwollen von seiten der Gottheit scheint nicht identisch mit Schicksalsgunst zu sein, weil diese ja auch bei schlechten Menschen vorkommt. Daß Gott aber die Schlechten in seine Fürsorge einbezieht, das ist keine passende Vorstellung. (a') So verbleibt also (doch wohl) nur, und zwar als eigentlichste Stelle der Schicksalsgunst, die Natur.

Nun gehören aber Schicksalsgunst und Glücksfügung zu dem, was nicht in unserer Macht[1] steht, worüber wir nicht Herr und zu dessen Verwirklichung wir nicht in der Lage sind. Daher gebraucht niemand vom Gerechten als Gerechtem den Ausdruck „vom Glück begünstigt", und auch vom Tapferen nicht, überhaupt von keinem, der auf Grund der Tugend wertvoll ist. Denn es steht in unserer Macht, diese Werte zu haben oder nicht zu haben. Aber vielleicht kommen wir nunmehr in folgenden Fällen an den eigentlicheren Gebrauch des Begriffes „Schicksalsgunst" heran: wir bezeichnen doch den Menschen von hoher Geburt[2] als einen, der hoch in der Gunst des Schicksals steht, und überhaupt den, dem solche Güter zur Verfügung stehen, über die er nicht selber Herr ist. Und dennoch könnte auch da[3] nicht in echter Weise von Schicksalsgunst gesprochen werden.

Es wird aber der Begriff „vom Schicksal begünstigt" in mehr als einem Sinn ausgesagt. Denn auch dann sagen wir „vom Schicksal begünstigt", wenn es einem wider seine eigene Berechnung begegnet ist, daß er Wertvolles zustande brachte. Und wenn einer aller Berechnung zufolge Schaden hätte haben müssen, so nennen wir auch einen solchen „vom Schicksal begünstigt", falls er Gewinn gehabt hat. Schicksalsgunst also besteht darin, daß (auf einmal) ein Gut da ist wider alle Berechnung, und daß ein Übel ausgeblieben ist, das man mit Grund für sich hätte erwarten müssen. Indes, Schicksalsgunst scheint eher und eigentlicher darin zu bestehen, daß man ein Gut empfängt; denn ein Gut empfangen darf als Glücksereignis[4]-an-sich gelten, wogegen ein Übel nicht zu empfangen nur Glücksereignis im akzidentellen Sinne ist.

Es ist also die Schicksalsgunst ein irrationales[1] Walten der Natur. Denn der vom Schicksal Begünstigte ist der, welcher ohne rationale Steuerung einen Impuls[2] in Richtung auf Güter hat und diese auch erlangt. Das aber ist Walten der Natur. Denn es ist in der Seele[3] von Natur eine besondere Anlage, mit deren Hilfe wir uns ohne rationale | Steuerung dahin bewegen, wo für uns die Möglichkeit eines guten Zustandes liegt. Und wenn jemand den mit dieser Anlage Ausgestatteten fragen wollte: „Warum[4] gefällt es dir, so zu handeln?", so sagt er: „Ich weiß es nicht; es gefällt mir eben" – d. h. es geht ihm wie dem Wahnbegeisterten; denn auch der Wahnbegeisterte hat ohne rationale Steuerung einen Impuls zum Handeln. 1207 b

Die Schicksalsgunst aber können wir nicht mit einem eigentlichen und speziellen Namen ansprechen, sondern sagen oft, sie sei eine Ursache. Aber „Ursache" ist ein Begriff, der dem Wort („Schicksalsgunst") fremd ist. Denn Ursache ist etwas anderes als ihre Wirkung. Man bezeichnet[5] aber die Schicksalsgunst als Ursache auch in dem Fall, wo kein Impuls der Güter-Erlangung hereinspielt, als Ursache z. B. dafür, daß man von einem Übel verschont geblieben, oder andererseits, daß einem wider Erwarten ein Gut zugekommen ist. Schicksalsgunst nun im letzteren Sinn ist verschieden von der im ersteren und Ursprung der letzteren ist offensichtlich das Hin und Her[6] der Dinge: sie ist Schicksalsgunst nur in akzidentellem Sinn. Wenn also auch so etwas[7] „Schicksalsgunst" sein soll, so ist doch in Wirklichkeit jene Form von Schicksalsgunst für das Glück (die Eudaimonie) wesentlicher, wo der Ausgangspunkt des Impulses zur Güter-Erlangung[8] im Menschen selber liegt. Da es nun Glück (Eudaimonie) ohne die äußeren Güter nicht gibt, diese aber aus dem Walten der Schicksalsgunst stammen – wie wir soeben[9] ausgesprochen haben, so kann es nur so sein, daß letztere dem Glück (der Eudaimonie) Hilfestellung leistet. – Soviel über die Schicksalsgunst.

9. Nachdem wir aber von jeder Tugend einzeln gesprochen haben, verbleibt noch die Aufgabe, das einzelne im Sinne einer generellen Zusammenfassung unter einen übergeordneten[10] Begriff zu bringen. Nun pflegt man auf den vollendet trefflichen Menschen einen Ausdruck[11] anzuwenden, der gar nicht schlecht klingt, nämlich „Edle Werthaftigkeit"[12] (Kalokagathie). Denn man sagt[13]: „er ist edel und wertvoll", wenn jemand vollendet trefflich ist. Denn um die Tugend zu bezeichnen verwendet man den Ausdruck „edel und wertvoll"; und so heißt der Gerechte[14] edel und wertvoll, der Tapfere, der Besonnene,

kurz: der Träger einer Tugend. Da wir nun eine Zweiteilung haben und gewisse Dinge als edel, andere als wertvoll bezeichnen[1] und innerhalb des Wertvollen das eine als wertvoll[2] schlechthin, das andere nicht (schlechthin) – etwas Edles z. B. sind die Tugenden und die aus ihnen hergeleiteten Akte; wertvoll sind z. B. Herrscheramt, Reichtum, Ruhm, Ehre usw. –, so ist also[3] der „Edle und Wertvolle“ jener, dem das schlechthin Wertvolle als wertvoll und das schlechthin Edle edel ist. Denn ein Mann von solcher Art ist edel und wertvoll. Für wen aber das schlechthin Wertvolle nicht wertvoll ist, der ist nicht edel und wertvoll, genausowenig wie dem die Gesundheit nicht zugeschrieben werden darf, für den das schlechthin Gesunde nicht gesund ist. Wenn nämlich[4] Reichtum und Amt durch ihre Anwesenheit jemandem schaden, so sind sie (für diesen) nicht wählenswert, sondern solches was ihm nicht schaden kann, das wird er sich wünschen. 1208 a Wer aber von solcher Art ist, | daß er sich vor etwas Wertvollem scheu darauf zurückzieht[5], es möge ihm doch (hoffentlich) nicht zuteil werden, der kann nicht als edel und wertvoll gelten. Wem aber das Wertvolle in seinem ganzen Umfang wertvoll ist, und wer davon nicht verdorben[6] wird, ein solcher Mann ist edel und wertvoll.

10. Über das rechte Handeln[7] im Sinne der Tugenden ist nun zwar gesprochen[8], aber nicht in ausreichender Weise. Wir gebrauchten den Ausdruck „gemäß richtiger Planung handeln“. Aber vielleicht könnte sich jemand gerade darüber in Unwissenheit befinden und fragen: dieses „gemäß der richtigen Planung“ – was ist das und wo ist[9] die richtige Planung? Es ist nun[10] die Tatsache des Handelns „gemäß der richtigen Planung“ dann gegeben, wenn der irrationale Seelenteil das planende Element[11] nicht hindert, seine ihm eigentümliche Tätigkeit auszuüben. Denn (nur) in diesem Fall wird sich die Handlung gemäß der richtigen Planung entwickeln. Nachdem wir nämlich in der Seele einerseits ein schlechteres, andererseits ein besseres Element haben, das Schlechtere aber immer um des Besseren willen[12] da ist – so ist bei der Leib-Seelebeziehung der Leib um der Seele willen da und nur dann werden wir sagen, der Leib sei in guter Verfassung, wenn sein Zustand so ist, daß er kein Hindernis bildet, sondern mit dazu beiträgt und begleitende Impulse gibt, damit die Seele die ihr eigentümliche Leistung vollbringen kann: das Schlechtere ist ja um des Besseren willen da; es hat den Zweck, mit dem Besseren zusammenzuarbeiten – wenn also die irrationalen Regungen den Geist nicht daran hindern[13],

das ihm eigentümliche Werk zu leisten, dann wird der Tatbestand des „gemäß der richtigen Planung" gegeben sein.

Ja, aber vielleicht wird jemand[1] sagen: „In welchem Zustand müssen die irrationalen Regungen sein, wenn sie nicht hindernd wirken sollen, und wann sind sie in diesem Zustand? Ich weiß es nämlich nicht". Dies nun läßt sich in der Tat nicht leicht sagen. Denn auch der Arzt[2] (könnte es) nicht (leicht sagen). Sondern, wenn er anordnet, man müsse dem Fieberkranken Gerstenschleim reichen, (so lautet die Frage:) „Aber wie kann ich denn merken, daß er Fieber hat?" „Wenn du", so sagt der Arzt, „siehst, daß er eine gelbliche Farbe hat". „Die gelbliche Farbe aber, wie soll ich die merken?" „Da muß[3] dann der Arzt ein Gefühl dafür haben; wenn du nämlich in dir selber", so wird er sagen[4], „keinen Sinn für so etwas hast, (kann ich) nichts mehr[5] (weiter erklären)". Und ebenso gibt es in den übrigen derartigen[6] Situationen eine für sie gemeinsam passende Ausdrucksweise. Und ähnlich[7] verhält es sich (nun) auch, wenn man über die irrationalen Regungen Klarheit gewinnen will: man muß eben selber dazu beitragen, daß man ein gewisses (Fingerspitzen)gefühl dafür bekommt.

Man könnte vielleicht auch noch folgende Frage stellen: Werde ich, wenn ich ein Wissen davon bekommen habe, auch de facto glücklich sein? Man glaubt dies bejahen zu müssen, aber in Wirklichkeit ist die Sache nicht so[8]. Denn auch von den anderen Formen des Wissens vermittelt keine dem Lernenden (auch) Anwendung und Aktualisierung, sondern nur den Habitus (des Wissens). Und so vermittelt auch hier[9] (in der Ethik) die Kenntnis dieser Dinge noch nicht deren Anwendung – Glück ist Aktualität, wie wir sagen[10] –, sondern nur den Habitus. Und es besteht das Glück nicht in dem Wissen um die Faktoren seines Zustandekommens, sondern es kommt dann, wenn[11] man diese Faktoren anwendet. Indes, deren Anwendung und Aktualisierung zu vermitteln, das ist nicht Aufgabe der vorliegenden Ethik; denn auch kein | anderes Wissen vermittelt dessen Anwendung, sondern nur den Habitus (des Wissens). 1208 b

11. Zu all dem Bisherigen hinzu[12] ist notwendigerweise auch von der Freundschaft zu sagen, was sie ist, in welchen Situationen sie vorkommt, und was ihr Gegenstand ist. Denn da wir sehen, wie sie sich über das ganze Leben hin erstreckt[13], in jedem günstigen Augenblick gegenwärtig, und ein Gut ist, muß sie zum Glück mithinzugenommen[14] werden.

Es ist nun vielleicht am zweckmäßigsten, zuerst die Aporien[1] und offenen Fragen durchzugehen. Also (A): besteht die Freundschaft, wie angenommen und behauptet wird, unter Menschen, die gleich sind? Denn: „Krähe“, so heißt[2] es, „setzt sich zu Krähe“, und:

„Immerfort wird doch zum Gleichen vom Gott der Gleiche geführet“.

Man erzählt auch, ein Hund[3] habe immer auf demselben Ziegelstein geschlafen, und als man den Empedokles fragte, warum denn der Hund auf demselben Ziegelstein schlafe, habe dieser geantwortet: weil der Hund etwas hat, was dem Ziegelstein gleich ist – wobei er annahm, daß der Hund auf Grund einer Gleichheit (zu dem Stein) hinging.

Umgekehrt wieder meinen einige andere, (B) Freundschaft entstehe zwischen Gegensätzlichem. Man sagt:

„Die Erde sehnt sich, ist der Boden dürr, nach Naß“.

Also, meinen sie, es sei das Gegensätzliche, was sich befreunden wolle; denn unter Gleichem sei dies ja gar nicht möglich, weil, so sagen sie, das Gleiche des Gleichen nicht bedürfe und was dergleichen Argumente sind.

Ferner (C): ist es mühsam[4], (jemandes) Freund zu werden, oder ist es leicht, dies zu werden? Die Schmeichler jedenfalls, rasch bei der Hand mit zutunlichem[5] Wesen, sind keine Freunde; sie scheinen nur Freunde zu sein.

Ferner gibt es auch Fragen wie diese (D): kann der Hochwertige dem Schlechten Freund sein oder nicht? Freundschaft nämlich beruht auf Vertrauen und Festigkeit; der Schlechte aber ist am allerwenigsten von solcher Art. Und (E): kann schlecht mit schlecht befreundet sein oder geht auch dies nicht?

Zuerst nun[6] wird zu bestimmen sein, welche[7] Form von Freundschaft wir im Auge haben. Es gibt nämlich, so meinen[8] sie, auch Freundschaft mit Gott und mit Unbeseeltem – was ein Irrtum ist. Denn Freundschaft, so sagen wir, ist da, wo es Gegenliebe gibt. Bei der Freundschaft mit Gott aber ist kein Raum[9] für Gegenliebe, noch überhaupt für Liebe. Denn es wäre absurd, wenn jemand behauptete, er liebe den Zeus. Und natürlich ist auch von seiten des Unbeseelten keine Gegenliebe möglich, wenngleich es allerdings „Liebe“ zu Unbeseeltem gibt, z. B. zum Wein[10] oder dergleichen. Aus diesem Grunde nun gilt die Untersuchung weder der Freundschaft mit Gott noch

der mit dem Unbeseelten, sondern der mit dem Beseelten und zwar mit dem, wo Gegenliebe möglich ist.

Wenn man nun daraufhin untersuchen wollte, was der Gegenstand[1] der Freundschaft ist: nun, es ist nichts anderes als der Wert. Es ist nun ein Unterschied zwischen objektivem[2] und subjektiv-notwendigem Gegenstand der Freundschaft, wie auch zwischen objektivem und subjektiv-notwendigem Gegenstand des Wünschens. Objektiver Gegenstand des Wünschens ist nämlich Wert-schlechthin, subjektiv-notwendiger Gegenstand | das, was für den einzelnen einen Wert dar- 1209 a stellt. Und so ist auch objektiver Gegenstand der Freundschaft der Wert-schlechthin, subjektiv-notwendiger Gegenstand aber, was für den einzelnen einen Wert darstellt; mithin[3] ist der objektive Gegenstand der Freundschaft auch ein subjektiv-notwendiger, während der subjektiv-notwendige kein objektiver Gegenstand der Freundschaft ist.

Hier nun[4], und auf Grund eines solchen Gedankengangs, ergibt sich die Frage (D′): ist der Hochwertige dem Schlechten Freund oder nicht?[5] Denn irgendwie ist ja eine Verknüpfung vorhanden zwischen Wert-schlechthin und Wert für den einzelnen, zwischen subjektiv-notwendigem und objektivem Gegenstand der Freundschaft, und es ist in der Nähe und in der Gefolgschaft des schlechthinnigen Wertes[6] auch das Angenehme und das Nützliche. Freundschaft nun der Hochwertigen ist dann vorhanden, wenn sie Gegenliebe für einander empfinden; sie sind sich gegenseitig Freund, soferne sie Objekte für Freundschaft sind. Dies aber sind sie, sofern sie gut sind. Kann also der Hochwertige, so lautet das Argument, nicht mit dem Schlechten befreundet sein? Doch, er kann es. Nachdem sich nämlich, wie wir sahen, das Nützliche und das Angenehme in der Gefolgschaft des schlechthinnigen Wertes befindet, so kann er, insofern er bei seiner Schlechtigkeit angenehm ist, in dieser speziellen Hinsicht Freund sein. Und andererseits: ist er nützlich, so kann er, insofern er nützlich ist, in dieser speziellen Hinsicht Freund sein. Aber natürlich kann eine solche Freundschaft nicht auf den objektiven Gegenstand der Freundschaft gegründet sein; denn objektiver Gegenstand der Freundschaft war[7] der Wert-schlechthin, der Schlechte aber ist nicht objektiver Gegenstand der Freundschaft. Nicht darauf also, sondern auf den subjektiv-notwendigen Gegenstand (ist diese Freundschaft gegründet). Denn von der alle Werte[8] vereinenden Freundschaft, wie sie unter den Trefflichsten besteht, kommen auch die Freundschaftsformen: die auf das Angenehme und die auf das Nützliche gegründeten. Wer nun Freund-

schaft pflegt, die auf dem Angenehmen beruht, pflegt nicht die, welche auf dem schlechthinnigen Werte beruht; das tut auch der nicht, der die auf dem Nützlichen beruhende pflegt.

Es sind aber diese Formen – die auf dem schlechthinnigen Wert, die auf dem Angenehmen und die auf dem Nützlichen beruhende Freundschaft – zwar nicht identisch, aber einander auch nicht ganz und gar fremd, sondern irgendwie hängen sie von ein und derselben[1] Grundgegebenheit ab. So sagen wir etwa: das Messer hat eine medizinische Funktion, der Mensch hat eine medizinische Funktion und die Wissenschaft hat eine medizinische Funktion. Diese Aussage[2] hat aber nicht (jedesmal) denselben Sinn, sondern vom Messer gilt, daß es eine medizinische Funktion hat, weil es für die Medizin nützlich ist; vom Menschen gilt es, weil er Gesundheit zu schaffen vermag, und von der Wissenschaft, weil sie Ursache und Ausgangspunkt ist. Entsprechend heißen auch die Freundschaften nicht (alle) im selben Sinne so: die der Hochwertigen, die auf dem Wert-schlechthin beruht, und die auf dem Angenehmen und die auf dem Nützlichen beruhende. Aber es handelt sich auch nicht um bloße Namensgleichheit, sondern obzwar nicht identisch, sind sie doch irgendwie auf dieselben Gegenstände bezogen und stammen aus derselben Grundgegebenheit. Wenn also jemand sagt: „Wer Freundschaft auf der Basis des Angenehmen pflegt, ist seinem Partner nicht Freund, denn er ist nicht Freund auf der Basis des schlechthinnigen Wertes" – ein solcher steuert[3] auf die Freundschaft der Hochwertigen zu, die aus all diesen Faktoren besteht: dem schlechthinnigen Wert, dem Angenehmen und dem Nützlichen, woraus sich ergibt, daß der Genannte in der Tat nicht Freund ist im Sinne jener (obersten) Freundschaft, sondern nur im Sinne der auf dem Angenehmen oder dem Nützlichen beruhenden.

Wird nun also (D')[4] der Hochwertige dem Hochwertigen Freund sein können oder nicht? Es bedarf doch, so lautet der Einwand, der Gleiche gar nicht des Gleichen. Nun, ein solches Argument hat die Freundschaft 209 b auf der Basis des Nützlichen | im Sinn. Indem sie nämlich insoferne Freunde sind, als einer den anderen braucht, stehen sie in der auf das Nützliche begründeten Freundschaft. Indes ist ja als je andere abgegrenzt[5] worden Freundschaft auf der Basis des Nützlichen, auf der Basis der Tugend und der der Lust. Natürlich sind also die Hochwertigen[6] in viel höherem Sinne Freunde. Denn bei ihnen finden sich alle Werte[7], auch das Angenehme und das Nützliche. Aber auch der Hochwertige kann dem Schlechten (Freund sein); sofern er nämlich

unter Umständen angenehm ist, kann er auch in dieser Hinsicht Freund sein. Und natürlich kann auch der Schlechte dem Schlechten (Freund sein); sofern ihnen nämlich unter Umständen dasselbe nützlich ist, sind sie in dieser Hinsicht Freunde. Wir sehen ja tatsächlich folgendes: wenn die Interessen gleich sind, so werden diese Leute[1] zu Freunden – wegen des Nutzens. Es steht dem also nichts im Wege, daß gleiche Interessen auch bei Schlechten vorkommen.

Sicherste[2], bleibendste und schönste[3] Freundschaft nun ist die unter den Hochwertigen, die auf der Tugend und dem Wert-schlechthin beruht. Und das ist ganz natürlich, denn die Tugend, auf Grund deren die Freundschaft ja besteht, ist etwas Unwandelbares, weshalb natürlicherweise diese Form von Freundschaft unwandelbar ist. Das Nützliche dagegen bleibt niemals dasselbe. Daher ist Freundschaft auf Grund des Nutzens nicht sicher, sondern mit[4] dem Nutzen wandelt auch sie sich. Ebenso ist es bei der Freundschaft auf der Basis der Lust. Die Freundschaft der Besten also entsteht auf der Basis der Tugend, die der Vielen auf der des Nutzens, die Freundschaft auf der Basis der Lust findet sich bei den grobschlächtigen[5] und vulgären Typen.

Es kommt aber vor[6], daß man sich ärgert[7], wenn es einem begegnet, daß ein Freund schlecht ist, und daß man sich darüber wundert[8]. Doch ist dies gar nicht sonderbar. Denn wenn Freundschaft die Lust zum freundschaft-begründenden[9] Ausgangspunkt genommen hat oder den Nutzen, so fällt zeitlich zusammen, daß diese Voraussetzungen aufhören und die Freundschaft nicht mehr durchhält. Oft aber bleibt die Freundschaft, aber es kommt zum Mißbrauch des Freundes, und dann gibt es Ärger. Auch dies ist nicht unbegründbar. Es beruhte dir[10] ja die Freundschaft mit diesem Menschen nicht auf der Tugend und darum ist es nicht sonderbar, wenn seine Handlungsweise gar nicht im Sinne der Tugend war. Der Ärger ist also nicht berechtigt. Obwohl sie nämlich die Freundschaft um der Lust willen geschlossen[11] haben, meinen sie, sie müßten die auf der Tugend beruhende haben. Das aber ist nicht möglich. Denn es hat die Freundschaft auf der Basis von Lust oder Nutzen keinen (engen) Zusammenhang[12] mit der Tugend. Während sie sich also im Genuß der Lust zusammengefunden[13] haben, verlangen sie Tugend, aber das ist nicht richtig. Denn nicht im Gefolge[14] von Lust und Nutzen befindet sich die Tugend, sondern umgekehrt, dies beides im Gefolge der Tugend. Es wäre ja absurd, nicht annehmen[15] zu wollen, daß die Hochwertigen sich selbst die angenehmste Gesellschaft sind; sind doch sogar die Schlechten, wie Euripides[16] sagt,

sich selbst eine angenehme Gesellschaft; denn:

„Verschmolzen ist der Schlechte mit dem Schlechten".

Es ist ja nicht so, daß der Lust die Tugend folgt, sondern der Tugend folgt die Lust.

Aber muß es denn nun sein, daß in der Freundschaft der Hochwertigen (das Element der) Lust vorhanden ist, oder muß es nicht sein? Es wäre in der Tat absurd zu leugnen, daß sie da sein muß. 1210 a Denn man braucht ihnen ja nur die Möglichkeit zu nehmen[1] | einander angenehm zu sein, so werden sie sich für das Zusammenleben andere Freunde verschaffen, solche die angenehm sind. Denn nichts spielt für das Zusammenleben eine größere Rolle als (einander) angenehm zu sein. Es wäre also absurd, leugnen zu wollen, daß es für die Hochwertigen ganz besonders darauf ankommt, miteinander zu leben; dies aber ist nicht möglich ohne das Element des Angenehmen. Es muß also wohl offensichtlich ganz besonders diesen die Möglichkeit zu Gebote stehen, angenehm zu sein.

Da aber die Freundschaften[2] in drei Arten gegliedert[3] worden sind und bei diesen die Frage gestellt wurde, ob die Freundschaft sich auf der Basis der Gleichheit oder der Ungleichheit entfalte – nun (A' B'), sie kann es auf beide Weisen. Denn Freundschaft auf der Basis der Gleichheit, das ist die der Hochwertigen, die vollendete Freundschaft; die auf der Basis der Ungleichheit dagegen ist die Nutzfreundschaft: dem mit Gütern Wohlversehenen[4] ist der Arme freund, weil es ihm an dem fehlt, womit der Reiche wohlversehen ist; und dem Hochwertigen ist der Schlechte freund, aus demselben Grund. Denn weil es ihm an der Tugend fehlt[5], ist er deswegen der Freund dessen, von dem er sie sich erhoffen darf. Es entwickelt sich also unter Ungleichen die Freundschaft auf der Basis des Nutzens. Daher denn auch Euripides[6]:

„Die Erde sehnt sich, ist der Boden dürr, nach Naß".

Sofern die Genannten also[7] Gegensätze darstellen, entwickelt sich Freundschaft, und zwar die um des Nutzens willen. Denn selbst, wenn man Feuer und Wasser als die extremsten Gegensätze (beispielshalber) setzen[8] will – sie sind einander doch von Nutzen. Denn das Feuer, so sagt[9] man, geht aus, wenn es keine Feuchtigkeit hat, da diese ihm[10] sozusagen Nahrung verschaffe – jedoch nur so viel davon, daß es sie bewältigen kann[11]; macht man nämlich die Feuchtigkeit zu stark, so gewinnt sie die Oberhand und wird das Feuer ausgehen lassen; hält man sie dagegen in entsprechenden Maßen[12], so wird sie nützen. Offen-

bar entsteht also selbst unter den extremsten[1] Gegensätzen Freundschaft, wegen des Nutzens. Es lassen sich aber alle Freundschaften, die auf Gleichheit und die auf Ungleichheit beruhenden, auf die drei (von uns) unterschiedenen zurückführen[2].

Es gibt aber in allen Freundschaften die Möglichkeit[3] einer Differenz unter den Partnern, wenn sie nicht in gleicher Weise Zuneigung oder Wohltun oder Dienstbereitschaft oder dergleichen bekunden. Denn wenn der eine sich alle Mühe[4] gibt, der andere aber zuwenig tut, so gibt es eben in Hinsicht auf dieses Zuwenig Beschwerden und Tadel. Nun liegt gewiß[5] bei solchen Partnern, die in ihrer Freundschaft das gleiche Ziel haben – wenn z. B. beide einander auf der Basis des Nutzens oder des Angenehmen oder der Tugend befreundet sind –, das Wenige von seiten des einen Partners ganz klar zutage[6]: „Wenn du[7] mir mehr Gutes tust als ich dir, so ist es überhaupt nicht mehr fraglich, daß du von mir größere Zuneigung erfahren mußt"; in einer Freundschaft dagegen, wo wir nicht aus demselben Grund befreundet sind, kommt es eher zu Differenzen; denn hier liegt das Zuwenig von seiten des einen Partners nicht so klar zutage. Wenn z. B. der eine um der Lust, der andere um des Nutzens willen befreundet ist, so ist der Anlaß zum Streit da. Denn einerseits glaubt der Partner, der den größeren Nutzen anzubieten hat, die Lust, die er eintauscht, sei kein entsprechendes Äquivalent für den Nutzen; andererseits glaubt der Partner, der die größere Lust bietet, er bekomme in | dem Nutzen[8] nicht die entsprechende Gegenleistung für die Lust. Das ist der Grund, weshalb es in solchen Freundschaften eher zu Differenzen kommt. 1210

Freunde, die es auf der Basis[9] der Ungleichheit sind, glauben[10], sofern sie durch Reichtum oder dergleichen überlegen sind, es sei nicht nötig, selber Zuneigung zu schenken, sondern sie glauben, sie müßten von den Schwächergestellten Zuneigung erfahren. Allein, (a) Zuneigung schenken ist wertvoller als Zuneigung erfahren. Denn Zuneigung schenken ist mit Lust verbundene[11] Aktivität und ein Gut, während durch das Erfahren der Zuneigung der Gegenstand der Zuneigung in keiner Weise aktiviert wird. (b) Ferner ist es wertvoller, zu erkennen[12] als erkannt zu werden; denn Erkanntwerden und mit Zuneigung bedacht werden, das gibt es auch bei den unbeseelten Wesen, Erkennen aber und Zuneigung schenken nur bei den beseelten. (c) Ferner ist es wertvoller, die Gabe[13] des Wohltuns zu haben als sie nicht zu haben. Wer nun Zuneigung schenkt, hat die Gabe des Wohltuns, eben insofern er Zuneigung schenkt; wer aber Zuneigung nur erfährt, hat

diese Gabe, eben insofern er Zuneigung erfährt, nicht. (d) Aber die Menschen wollen, aus Ehrgeiz, lieber Zuneigung erfahren als schenken, weil in dem Erfahren der Zuneigung eine gewisse Überlegenheit[1] erlebt wird. Denn stets hat, wer Zuneigung erfährt, Überlegenheit an Lust-Genuß, Wohlstand oder Tugend; gerade diese Überlegenheit aber ist es, nach der der Ehrgeizige strebt[2]. Und es glauben die, welche Überlegenheit[3] haben, nicht selbst Zuneigung schenken zu müssen, denn eben das, worin sie überlegen sind, sei ja (schon) eine Gegengabe[4] für die, die ihnen Zuneigung schenken. Und ferner sind die letzteren den ersteren unterlegen, weshalb die ersteren glauben, es sei nicht nötig, Zuneigung zu schenken, sondern nur sie zu erfahren. Wer aber an Geld oder Lust oder Tugend unterlegen ist, bestaunt den, der darin überlegen ist und schenkt ihm seine Zuneigung, weil er dies (von ihm) bekommt oder zu bekommen[5] erwarten darf.

Es gibt aber auch[6] Freundschaften von folgender Art: aus sympathetischer Empfindung[7] entstehende, aus dem Wunsch, es möge der andere alles Gute haben. Es ist aber nicht so, daß die unter diesem Zeichen stehende Freundschaft all die folgenden Faktoren enthielte; denn oft wünschen wir zwar dem anderen das Gute, das Zusammenleben indes wünschen wir uns mit einem anderen. Soll man aber dies als Attribute[8] der Freundschaft (generell) bezeichnen oder nur als Attribute[9] der vollendeten Freundschaft, der auf der Tugend beruhenden? (Ja), denn in dieser Freundschaft ist all dies enthalten: erstens möchten wir mit keinem anderen zusammenleben – sowohl das Angenehme wie das Nützliche wie auch die Tugend findet sich ja im Hochwertigen –, zweitens wünschen wir diesem in erster Linie alles Gute, und drittens wünschen wir das Dasein und das glückliche Leben keinem anderen als eben ihm.

Ob es aber auch eine Freundschaft des Menschen mit sich selbst gibt, soll jetzt beiseite bleiben: wir werden später[10] davon sprechen. Alles (oben Genannte) aber wünschen wir (jedenfalls) für uns[11] selbst: wir wünschen das Zusammenleben[12] mit uns selbst – das kann ja wohl gar nicht anders sein – und (wir wünschen für uns) das glückliche Leben und das Leben und das Wünschen des Guten, nicht für jemand anderen. Und auch das sympathetische Empfinden haben wir in erster Linie uns selbst gegenüber. Denn wenn wir uns eine Verletzung[13] zuziehen oder einen anderen derartigen Unfall haben, sind wir sofort deprimiert. Daher darf man, unter diesem Gesichtspunkt, annehmen,

1211 a daß es eine Freundschaft des Menschen mit | sich[14] selbst gibt. Solche

Begriffe also wie „sympathetisches Empfinden, glückliches Leben" usw. beziehen wir entweder[1] auf die Freundschaft mit uns selbst – oder auf die vollendete Freundschaft; denn in beiden findet sich all das Genannte: sowohl der Wunsch nach Zusammenleben, wie auch nach dem Dasein und dem glücklichen Dasein usw. ist in diesen (beiden Freundschaften) enthalten.

Ferner[2] darf wohl gelten: wo es Recht gibt, da gibt es auch Freundschaft; und folglich: so viel Arten des Rechts, so viel auch der Freundschaft. Ein Rechtsverhältnis nun besteht zwischen Fremdling[3] und Bürger, Sklave und Herr, Bürger und Bürger, Sohn und Vater, Frau und Mann; einfach gesagt: wie viele Gemeinschaften es auch sonst noch geben mag – da sind jeweils auch Freundschaftsformen in ihnen enthalten. Als sicherste unter d(ies)en[4] Freundschaften darf die mit einem Fremden gelten; denn sie (Fremdling und Bürger) haben gar kein gemeinsames Anliegen, über das man uneins wird, wie es zwischen Bürger und Bürger vorkommt: da gibt es einseitigen Anspruch und Uneinswerden, und so bleiben[5] sie nicht die Freunde, die sie waren.

Im Anschluß daran[6] wäre jetzt zu sagen, ob es Freundschaft mit sich selbst gibt oder nicht. Nun, nachdem[7] wir sehen, wie wir kurz zuvor sagten, daß Freundschaft an ihren Einzelkomponenten erkannt werde und wir ihre Einzelkomponenten in erster Linie für uns selber wünschen – das Gute, das Dasein, das gute Dasein; und die stärkste sympathetische Empfindung hegen wir für uns selbst, und das Zusammenleben wünschen wir uns in erster Linie mit uns selbst –; wenn also die Freundschaft aus ihren Einzelkomponenten erkannt wird und wir das Vorhandensein der Einzelkomponenten für uns selber wünschen, so ist es offenbar[8] so, daß es Freundschaft mit sich selbst gibt, wie wir auch behauptet[9] hatten, es gebe Unrecht gegen sich selbst. Da nämlich beim Unrecht zu unterscheiden ist zwischen dem, der es tut, und dem, der es erleidet, die Einzelperson aber unteilbar ist, so schien ein solcher Tatbestand das Unrecht gegen sich selbst unmöglich zu machen. Und doch gibt es Unrecht gegen sich selbst, wie wir erklärten, indem wir auf die Teile der Seele schauten: nachdem es deren mehrere gibt, richte sich, so sagten wir, das Unrecht dann gegen die eigene Person, wenn diese nicht zusammenstimmen[10]. Entsprechend diesem Sachverhalt darf man also auch eine Freundschaft mit sich selbst annehmen. Nachdem[11] nämlich Freundschaft, wie wir sagen, folgendes ist: wenn wir eine besonders starke Freundschaft bezeichnen wollen, sagen wir: „Eine Seele ist meine[12] und seine" – da es nun

mehrere Teile der Seele gibt, so wird die Seele dann eine sein, wenn sich rationales Element und irrationale Regungen im Einklang[1] befinden – so nämlich wird sie eine sein –, woraus folgt: wenn sie eine geworden ist, bedeutet dies „Freundschaft mit sich selbst". Diese Freundschaft aber, die Freundschaft mit sich selbst, wird es im hochwertigen[2] Menschen geben; denn bei ihm allein stehen die Seelenteile im richtigen Verhältnis zueinander, dadurch daß sie nicht entzweit sind, wogegen der Schlechte[3] niemals sich selber Freund ist, da er unaufhörlich mit sich im Streite liegt. Beim Unbeherrschten z. B., wenn er der Lust | gefrönt hat, dauert es gar nicht lange[4], dann tut es ihm leid und er verwünscht[5] sich selbst. Und ebenso reagiert der Schlechte bei den anderen Formen von Minderwertigkeit; denn er befindet sich konstant in Streit und Gegensatz mit sich selbst.

Es gibt aber auch[6] Freundschaft bei Gleichheit. Freundschaft von Gefährten z. B. beruht auf zahlen-[7] und bedeutungsmäßiger Gleichheit von Gütern; keiner von den Partnern verdient ja ein Mehr gegenüber dem anderen weder was die Zahl noch was die Bedeutung noch was die Größe der Güter betrifft, sondern sie verdienen gleichen Anteil – in Gefährten liegt irgendwie die natürliche Tendenz zur Gleichheit. Dagegen beruht auf Ungleichheit die Freundschaft zwischen Vater und Sohn, Regierten und Regierenden, Stärkeren und Schwächeren, Frau und Mann, kurz das Verhältnis derer, wo[8] es den Platz des Schwächeren und den des Stärkeren in der Freundschaft gibt. Diese auf Ungleichheit beruhende Freundschaft ist nämlich proportional[9]; denn nie würde jemand beim Vergeben[10] von Gütern dem Besseren und dem Schlechteren gleichen Anteil geben, sondern den größeren stets dem, der überlegen ist. Dies ist das proportionale Gleiche. Denn wenn der eine ein geringeres Gut bekommen hat, weil er minderen, der andere aber ein größeres, weil er höheren Wertes ist, so stellt das in gewissem Sinne eine Gleichheit dar.

12. Unter all diesen[11] besprochenen Freundschaftsformen tritt die Befreundung gewissermaßen[12] am stärksten in Erscheinung bei der auf Blutsverwandtschaft beruhenden, und da vor allem in der Freundschaft des Vaters[13] zum Sohn. Und warum hat der Vater zu seinem Sohn größere Zuneigung als der Sohn zum Vater? Nun, etwa deshalb, wie manche, für die Vielen[14] jedenfalls ganz zutreffend, sagen, weil der Vater so viel ist wie der Wohltäter seines Sohnes, der Sohn aber für die Wohltat Dank schuldet? Nun, diese Begründung mag für die Nutz-Freundschaften gelten. (In Wirklichkeit) indes verhält es sich

hier etwa so, wie wir es bei den praktischen Künsten beobachten. Ich meine[1] so: es gibt Fälle[2], wo Ziel und Tätigsein identisch sind und kein weiteres Ziel neben dem Tätigsein vorhanden ist; für den Flötenspieler sind Tätigsein und Ziel identisch – das Spielen der Flöte ist für ihn Ziel und Tätigsein –; nicht aber für die Baukunst – da gibt es noch ein Ziel neben dem Tätigsein –; nun ist aber Freundschaft ein Tätigsein und es gibt kein anderes Ziel neben der Betätigung des Freund-seins, sondern eben dies (ist das Ziel). Der Vater nun ist immer gewissermaßen „aktiver", entsprechend[3] der Tatsache, daß der Sohn sein Werk[4] ist. Diesen Sachverhalt aber beobachten wir auch sonst. Denn alle haben ein gewisses Gefühl des Wohlwollens[5] für das, was sie selbst hervorgebracht haben. So hat also der Vater ein gewisses Gefühl des Wohlwollens für seinen Sohn, weil dieser ja sein Werk ist, wobei ihn Erinnerung[6] und Erwartung leiten. Das ist der Grund, warum der Vater den Sohn mehr liebt als der Sohn den Vater.

Man muß aber auch bei den anderen Beziehungen, die „Freundschaft" heißen und als solche gelten, untersuchen, ob sie | Freundschaften sind. So gilt z. B. das Wohlwollen[7] als Freundschaft. Ganz ohne Einschränkung kann aber das Wohlwollen nicht als Freundschaft gelten. Es kommt nämlich vielfach vor, daß wir vielen Wohlwollen entgegenbringen, entweder vom Sehen[8] oder weil wir etwas Gutes[9] von ihnen gehört haben. Aber sind wir deshalb auch schon Freunde oder nicht? (Nein), denn wenn jemand dem Dareios im fernen Persien wohlwollend war, wie es ja wohl vorgekommen ist, so bestand deswegen nicht gleich auch schon Freundschaft zwischen ihm und Dareios[10]. Dagegen darf das Wohlwollen dann und wann als Anfang der Freundschaft gelten und es mag Wohlwollen zu Freundschaft werden, wenn jemand noch den festen Wunsch hinzubekommt, das Gute für den zu tun[11] – vorausgesetzt, er ist dazu imstande –, für den er das Wohlwollen empfindet. 1212 a

Es ist aber das Wohlwollen eine Eigenschaft unserer ethischen Natur und es bezieht sich auf das Ethische (des Partners). Denn von niemandem sagt man, er sei dem Weine wohlwollend oder sonst einem unbeseelten Objekt, das gut oder angenehm ist; sondern wenn jemand ein ethisch hochwertiger Mensch ist, richtet sich das Wohlwollen auf ihn.

Übrigens ist Wohlwollen nicht getrennt von Freundschaft, sondern gehört demselben Bereich an. Daher gilt es als Freundschaft.

Die Eintracht[12] aber ist ganz nahe an der Freundschaft, vorausgesetzt, man nimmt den Begriff „Eintracht" im strengen[13] Sinn. Denn

wenn jemand dieselbe Grundauffassung hat wie Empedokles und dieselbe Meinung über die Urelemente wie dieser – besteht dann „Eintracht“ zwischen ihm und Empedokles oder nicht? (Nein), denn ein Phänomen[1] wie Eintracht bezieht sich auf etwas anderes: erstens gibt es Eintracht nicht im Bereich der Gedankendinge, sondern in dem des Handelns, und auch da nicht, wenn[2] sie Gleiches erdenken, sondern wenn sie zusammen mit den gleichen (praktischen) Gedanken den Entschluß (zu handeln) haben, (zu handeln) in derselben Richtung[3], in der sich ihre (praktischen) Gedanken bewegen. Falls nämlich beide Partner ein einflußreiches Amt im Sinne haben, aber der eine dabei sich selber im Auge hat und der andere auch sich selber – sind sie da schon einträchtig oder nicht? (Nein), sondern wenn sowohl ich als auch der andere haben möchte, daß ich das Amt ausübe, dann erst sind wir einträchtig. Eintracht also ist möglich auf dem Gebiete des Handelns, wenn der Wunsch nach demselben Ziel damit verbunden ist. Eintracht im strengen Sinn also findet sich auf dem Gebiete[4] des Handelns und bezieht sich auf die Einsetzung desselben Mannes in ein einflußreiches Amt.

13. Da es nun, wie wir behaupten, Freundschaft mit sich selbst gibt: wird der hochwertige Mensch „Freund mit sich selbst[5]“ (selbstliebend) sein oder nicht? Es ist aber selbstliebend, wer alles um seiner selbst willen tut, in Sachen, wo es um den Vorteil[6] geht. Selbstliebend ist also der schlechte Mensch – denn alles was er tut, tut er nur für sich –, nicht aber der hochwertige. Denn deshalb ist er ja hochwertig, weil er im Interesse des anderen handelt[7]. Daher ist er nicht selbstliebend (selbstsüchtig). Indes haben freilich alle Menschen den Trieb nach Gütern und sind überzeugt, diese müßten in erster Linie ihnen selber zur Verfügung stehen. Das offenbart sich am meisten bei Reichtum und Macht. Der Hochwertige nun wird darauf verzichten[8], zugunsten des anderen, nicht als ob das nicht in allererster Linie ihm selber zukäme, sondern (er tut es dann), wenn er sieht, daß der andere mehr damit anfangen kann als er selbst. Die übrigen dagegen werden das nicht tun, entweder aus Unwissenheit – sie können sich gar 1212 b nicht | vorstellen, daß sie etwa schlechten Gebrauch von solchen Gütern machen könnten – oder aus ehrgeiziger Herrschsucht. Doch dem hochwertigen Menschen wird weder das eine noch das andere passieren. Daher ist er auch nicht selbstsüchtig, jedenfalls soweit solche Güter in Frage stehen; wenn er es aber doch ist, so nur, wenn es um das (Sittlich-)Schöne[9] geht. Denn dies ist das einzige, worauf er nicht

zugunsten des anderen verzichten wird; was aber den Nutzen und das Angenehme betrifft, wird er verzichten. Was also Entscheidung im Bereich des (Sittlich-)Schönen betrifft, so wird er „selbstsüchtig"[1] sein. Was aber jene Entscheidung betrifft, von der wir im Bereich von Nutzen und Lust sprechen, so ist da nicht der Hochwertige selbstsüchtig, sondern der Schlechte.

14. Kann es nun doch sein, daß der Hochwertige sich selbst am meisten liebt oder nicht? Nun, einerseits[2] wird er es tun, andererseits wieder nicht. Nachdem wir nämlich sagen, der Hochwertige werde auf Güter, die der Sphäre des Nutzens angehören, zugunsten seines Freundes verzichten, wird er den Freund mehr lieben als sich. Ja, aber insofern er darauf zugunsten seines Freundes verzichtet, verschafft er sich den Besitz des (Sittlich-)Schönen – und dies ist der Gesichtspunkt, unter dem er auf solche Güter verzichtet. Und so also liebt er einerseits den Freund mehr als sich selber, andererseits aber sich selbst am meisten: in Hinsicht auf das Nützliche den Freund, in Hinsicht auf das (Sittlich-)Schöne und Wertvolle sich selbst am meisten; denn der, dem er dies, das Schönste[3], verschafft, ist er selbst. Was ihm so recht eignet, ist also die Liebe[4] zum (Sittlich-)Wertvollen, nicht die Selbstliebe. Denn wenn er sich je selbst liebt, so tut er es einzig und allein, weil er ein wertvoller Mensch ist. Dagegen ist der Schlechte selbstsüchtig; denn er hat nichts[5], weshalb er sich selbst lieben dürfte, etwa eine anziehende Eigenschaft, sondern ohne solches Motiv wird er sich selbst lieben – als den, der er ist. Weshalb denn auch ihm die „Selbstliebe" im eigentlichen Wortsinn zugeschrieben werden darf (d. h. die Selbstsucht).

15. Im Anschluß daran wäre von der sich selbst genügenden Unabhängigkeit[6] zu sprechen und von dem, der sich selbst genügt. Braucht, wer sich selbst genügt, zur Ergänzung noch die Freundschaft oder nicht, sondern wird er sich[7] auch in dieser Hinsicht selbst genügen? Sagen doch in diesem Sinne auch die Dichter[8]:

„Wenn du der Gottheit Segen hast, was soll ein Freund?"

Daher entsteht auch die Schwierigkeit, ob, wer alle[9] Güter besitzt und sich selbst genügt, zur Ergänzung noch eines Freundes bedarf? Oder bedarf er seiner in diesem Fall sogar ganz besonders? Denn wem soll er Gutes tun, mit wem zusammenleben? Denn allein wird er doch gewiß nicht dahinleben können. Wenn er also dies (alles) braucht, ohne Freundschaft aber nicht daran zu denken ist, so braucht, wer sich selbst genügt, die Freundschaft zur Ergänzung.

Die übliche Analogie nun, die man mit den bekannten Argumenten von (dem Leben) der Gottheit herleitet, ist weder dort[1] richtig noch hier brauchbar. Denn wenn Gott sich selbst genügt und sonst niemand braucht, so folgt daraus nicht, daß auch wir niemanden brauchen.

Es gibt nämlich auch ein Argument[2] über[3] die Gottheit, das folgendermaßen verläuft: nachdem – so lautet es – Gott alle Güter hat und sich selbst genügt, womit wird er sich beschäftigen? Er wird doch nicht schlafen? Antwort: er wird (in geistiger Schau) einen Gegenstand 1213 a betrachten; | denn dies ist die schönste und angemessenste Beschäftigung. Welchen Gegenstand nun wird er betrachten? Betrachtet er nämlich etwas, was nicht er selbst ist, so würde er etwas betrachten, was wertvoller ist als er selbst. Dies aber ist absurd, daß etwas wertvoller sein soll als Gott. Also wird er sich selbst betrachten. Allein, das ist absurd; denn auch der Mensch, der[4] eitel sich selbst beschaut – wir schelten ihn als stupide. Also, schließt das Argument, auch für Gott wäre es absurd, wenn er sich selbst betrachtete.

Welches nun der Gegenstand ist, den die Gottheit möglicherweise betrachtet, mag erledigt sein. Worum sich unsere Untersuchung bewegt, das ist nicht die sich selbst genügende Unabhängigkeit der Gottheit, sondern die des Menschen: ob, wer sich selbst genügt, die Freundschaft braucht oder nicht? Wenn man nun den Begriff „Freund" ins Auge faßt und beobachtet[5], was Wesen und Eigenart des Freundes[6] ist – nun, seine Eigenart dürfte darin bestehen, ein zweites Ich zu sein, jedenfalls wenn man sich einen ganz besonders nahen Freund vorstellt; ⟨und⟩ im Sinne des Sprichworts „Der ist ein zweiter Herakles" ist der Freund ein zweites Ich. Da es nun einerseits die schwerste Aufgabe ist, wie einige der großen Weisen gesagt haben, sein eigenes Wesen zu erkennen, andererseits aber auch die angenehmste – denn ein Wissen von sich selbst haben ist angenehm –, und wir nun aus uns selbst heraus nicht zu einem Bilde von uns selbst kommen können – daß wir dies selbst nicht können, wird schon daraus klar, daß wir auf andere schelten und selber gar nicht merken, wie wir genau dasselbe tun; das kommt vom Wohlwollen (gegen die eigene Person) oder von der (Verblendung der) Leidenschaft: vielen von uns verschattet[7] das (die Besinnung), so daß uns kein klares Urteil möglich ist –; wie wir nun, wenn wir unser eigenes Gesicht sehen wollen, durch einen Blick in den Spiegel den Anblick[8] zustande bringen, so müssen wir auch, wenn wir unser eigenes Wesen erkennen wollen, auf den Freund blikken: dann kommen wir zur Erkenntnis. Denn es ist ja, wie wir sagen,

der Freund ein zweites Ich. Wenn es nun[1] angenehm ist, sein eigenes Wesen zu erkennen, diese Kenntnis aber nicht möglich ist ohne einen anderen, den Freund, so braucht, wer sich selbst genügt, die Freundschaft um sich selber zu erkennen.

Ferner: wenn es etwas Schönes ist, wie es dies ja tatsächlich ist, im Besitz der Glücksgüter Wohltaten zu erweisen: wem soll er sie dann erweisen? Und mit wem soll er zusammenleben? Denn allein wird er doch nicht dahinleben können: gemeinsames Leben ist ja angenehm und notwendig. Wenn dies also schön, angenehm und notwendig, | ohne Freundschaft aber nicht daran zu denken ist, braucht, wer sich selbst genügt, die Freundschaft zur Ergänzung. 1213 b

16. Soll man sich aber viele Freunde schaffen[2] oder nur wenige? Weder viele, rundheraus gesagt, noch wenige[3]. Denn wenn es viele sind, so macht es Mühe, die Zuneigung auf jeden einzelnen zu verteilen. Auch in allen anderen Dingen vermag[4] es ja unsere Natur nicht, schwach wie sie ist, über weite Strecken zu gelangen. Weder reicht unser Sehvermögen weit, sondern, hat man den Gegenstand in einer unverhältnismäßigen Distanz, so versagt es wegen der Schwäche der (Menschen-)Natur; noch ist es beim Gehör[5] anders noch bei irgendeinem anderen Vermögen: es ist überall das gleiche. Wenn einer nun im Erweis der Zuneigung aus Unvermögen versagt, so wird er, mit Recht, Beschwerden (zu hören) bekommen, und er wäre auch gar kein echter Freund, indem er die Freundschaft ja gar nicht bekundet, außer natürlich dem Worte nach. Dies aber ist nicht der Sinn der Freundschaft. Und weiter: sind es viele, so ist der Sorge kein Ende[6]. Denn bei einer größeren Anzahl ist immer damit zu rechnen, daß wenigstens einer dabei ist, dem ein Mißgeschick[7] passiert, und dann folgt unvermeidlich die Sorge. Auf der anderen Seite wiederum sollte man auch nicht (zu) wenige Freunde haben, nur einen oder zwei, sondern die Zahl sollte den Umständen und dem eigenen Impuls zur Befreundung entsprechen[8].

17. Im Anschluß daran[9] wäre zu untersuchen, nach welchem Modus in der Freundschaft zu verfahren sei. Es betrifft aber diese Untersuchung nicht jede Freundschaft, sondern nur jene, in der die Freunde am meisten[10] gegenseitig Beschwerden vorbringen. Dies geschieht nicht in gleicher Weise überall, wo es Freundschaft gibt: in der zwischen Vater und Sohn z. B. gibt es keine Beschwerde von der Art wie etwa in manchen Freundschaftsbeziehungen gilt: „Wie ich dir[11], so du mir" – wo nicht, so ist in solchem Falle gleich die größte Beschwerde fällig.

Unter ungleichen Freunden aber rechnet man nicht mit gleicher Leistung, und Freundschaft zwischen Vater[1] und Sohn beruht eben auf Ungleichheit, ebenso die zwischen Frau und Mann oder zwischen Knecht und Herr, überhaupt zwischen dem Geringeren und dem Höheren: sie werden also mit Beschwerden der genannten[2] Art nichts zu tun haben. Dagegen bei gleichen Freunden und in der entsprechenden Freundschaft, da gibt es solche Beschwerde. Daher wird man untersuchen müssen, nach welchem Modus man mit dem Freunde zu verfahren habe in den Fällen, wo es sich um Freundschaft unter gleichen Freunden[3] handelt.

ERLÄUTERUNGEN

Nachträge, soweit sie nicht in den Text eingearbeitet werden konnten, werden durch Zeilenzahlen mit hochgestelltem Sternchen auf der betreffenden Seite angekündigt. Sie befinden sich jeweils am Schluß des Bandes S. 481 ff.

EINLEITUNG

1

Das Rätsel der drei Ethiken

Aristoteles bezeichnet seine Studien über das Handeln des Menschen, sofern er Einzelwesen und sofern er Glied der Gemeinschaft ist, als „die Wissenschaft vom menschlichen Leben" (EN X 10, 1181 b 15). Dazu gehörte also für ihn auch die Politik. Platon hat menschliche Seele und Gemeinschaftsleben untrennbar ineinander verwoben; die zehn Bücher der Politeia könnten sowohl „Ethik" als auch „Politik" heißen. Bei Aristoteles kann man die Titel nicht mehr vertauschen. Als selbständige Disziplinen stehen nebeneinander die *Πολιτικά* und die *'Ηθικά* (die Wissenschaft von der geistig-seelischen Wertstruktur des Menschen und seinem Lebensziel), und wo er es braucht, kann er sich in ersterem Werk auf das letztere berufen. In der „Politik" spielt ethische Reflexion nur noch in den frühen Teilen (Buch VII und VIII) eine Rolle; in der „Ethik", und zwar auf allen Stufen, durchdringt Politisches nirgends mehr größere Gedankeneinheiten. Die Wissenschaft vom menschlichen Leben ist Wissenschaft neben anderen. Zugespitzt könnte man sagen: in dem Riesenreich der Lebewesen erforscht Aristoteles das höchste, den Menschen, aber in gleicher Weise auch das Tier. Was in der Menschenwissenschaft das Studium der geistig-seelischen Struktur, das ist in der Zoologie das Studium der körperlichen Strukturen; in der Ethik exemplifiziert er nicht selten am Tier und in der Zoologie haben die Tiere ihre seelischen Grundanlagen (*ἤθη*) genauso wie der Mensch. Aber dieses Zoologische in der Ethik und das Ethische in der Zoologie steht nicht in einem übergreifenden Zusammenhang, so wie etwa bei Platon die Eigenschaften des Hundes den Ausgangspunkt für den Gedankengang bilden, der zu den Eigenschaften des Wächters und schließlich zur Geistigkeit des Philosophenkönigs und seinem jenseitigen Erkenntnisgegenstand führt.

Es ist selbstverständlich, daß die Erforschung des menschlichen Lebens bei Aristoteles einen bedeutenden Raum einnimmt; wir haben ja auch noch die 158 Staatsverfassungen hinzuzurechnen. Jedoch kann man nicht sagen, daß die Wissenschaft vom menschlichen Leben den absoluten Mittelpunkt seines Gesamtschaffens bilde, denn neben ihr steht ja noch die Biologie und stehen die logischen und physikalischen Schriften, die Ontologie, die Rhetorik und die „Literaturwissenschaft", die alle seine ruhige, aber stets energische Aufmerksamkeit beanspruchen. Und diese verschiedenen Disziplinen sind sauber auseinandergehalten. So läßt er die Ethik, namentlich in der Freundschaftsabhandlung, nicht in die Gefilde der Physik ausschweifen und die Metaphysik ist in der Ethik, wie schon längst beobachtet, in bemerkenswerter Latenz gehalten. Man könnte sich z. B. gar nicht vorstellen, so wie wir in der platonischen Ethik der transzendenten Idee des „Guten" begegnen, in der aristotelischen auf das unveränderliche Verändernde zu stoßen, etwa in dem Sinne, daß dieses transzendente Seiende das menschliche Handeln als ein liebendes Sich-

annähern, selbst unveränderlich verharrend, ins Werk setzte, so daß die aristotelische Zielsetzung des menschlichen Lebens nur insofern von Platon abwiche, als sie nicht *ὁμοίωσις θεῷ* wäre, sondern *ὁμοίωσις τῷ ἀκινήτῳ κινοῦντι.* Umgekehrt wird man in der Ontologie ethische Partien vergeblich suchen. Da ist ihm der Mensch immer wieder ein „zweibeiniges Lebewesen", und wenn er den Begriff der Vollendung erklärt, operiert er nicht mit dem Begriff des vollendet Guten, sondern mit dem vollendeten Dieb oder Denunzianten; und bei dem Thema: Endziel – Mittel zum Ziel nicht mit der Eudaimonie, sondern mit Entfettungskur und Abmagerung (Met. IX 6, 1048b18). Platonische Wissenschaft „ist in ihrer ganzen Struktur nicht aufgeklärt, sondern religiös, nicht souverän und autark, sondern hingebend. Sie vollendet sich als das Wissen vom überweltlichen Guten, auf das der Mensch in seinem Innern so radikal angewiesen ist, daß er – als er selbst – ohne das schlechterdings vergehen müßte" (G. Krüger in der Artemis-Übersetzung von Platons Staat, Zürich 1950, 45). Darum ist der Mensch, sein Handeln und Besserwerden, das zentrale Thema Platons von den ersten Dialogen über Staat, Politikos bis zu den Gesetzen und den letzten Briefen: ein und dasselbe Thema gestaltet er immer wieder, weiterentwickelnd und verändernd. Aristotelische Philosophie ist nicht ausschließliche Hingabe an die Menschenformung, sondern Deskription: *ἐν γὰρ ταῖς Πολιτείαις οὐ διδάσκει, πῶς δεῖ πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ πῶς οἱ πρὸ αὐτοῦ ἐπολιτεύσαντο ἄνθρωποι* (Eliae in Categorias prooem. 116,21 Busse); sie ist wissenschaftliche Welterklärung „universalen Stils" (W. Jaeger, 1923, 429), für die der Mensch und sein Handeln ein Teil-Thema ist, aber nicht mehr. Platon steht in einem unversöhnlichen Gegensatz zu dem aristotelischen Begriff von Philosophie „as a merely theoretical science of being which is able to know the world and the objects in it, e v e n t h o s e o f e t h i c s, through the logical analysis of their phenomenal appearance, and to comprehend and teach them through general concepts which are equally true for everybody . . . Aristotle is the most imposing representative of that attitude of purely theoretical objectivity and faithful phenomenological observation which are the chief characteristics of the descriptive sciences of nature and of philologico-historical research. Without Plato, however, there would not exist what since has been and alone should be called philosophy: that power of thought which is able to change man in his innermost existence by stimulating his moral volition together with his desire for the knowledge of exact science." (E. Frank, The fundamental opposition of Plato and Aristotle, AJPh 61, 1940, 183).

Somit kann man die Tatsache nicht naiv hinnehmen, daß uns aus der Antike, als von Aristoteles stammend, nicht nur die Nikomachische Ethik (*Ἠθικὰ Νικομάχεια* = EN; in deutschem Satzzusammenhang NE) überliefert ist, sondern auch die Eudemische (*Ἠθικὰ Εὐδήμεια* = EE) und die Große Ethik (*Ἠθικὰ Μεγάλα*, Magna Moralia = MM). Wir bedienen uns der Worte Schleiermachers, mit denen er seine am 4. Dezember 1817 in der Berliner Akademie der Wissenschaften gelesene Abhandlung eröffnet hat (306): „Daß sich in unserer Sammlung aristotelischer Schriften drei verschiedene Werke befinden, welche nur mit verschiedenen Beisätzen die Überschrift *Ἠθικά* führen, ist schon an sich auffallend (S. 308 nennt er das mit Recht eine Erscheinung, „welche einzig ist in der ganzen hellenischen Literatur"); denn die Richtung dieses Weltweisen ist so sehr überwiegend nach der Seite der Logik und der Naturwissenschaft hin, daß, wenn dreierlei Bearbeitungen der allgemeinen Sitten- und Tugendlehre von ihm da sind, man sich wundern muß,

daß er nicht ebenso und noch mehr die logischen und naturwissenschaftlichen Disciplinen einer verschiedenen Behandlung unterworfen habe, wovon sich jedoch keine Spur findet. Man kann auch nicht etwa sagen, weil das logische und naturwissenschaftliche seine Hauptsache war: so wäre er auch hierin gleich fest und sicher gewesen, das ethische aber könnte er, eben weil es ihm weniger am Herzen gelegen, anfänglich wol oberflächlicher behandelt haben, so daß er späterhin nicht mehr damit zufrieden gewesen, sondern sich selbst eine neue Bearbeitung abgefordert habe."

Die Existenz der drei Ethiken ist noch erstaunlicher, als wenn wir anstatt der Politeia, des Politikos und der Gesetze Platons nur drei Darstellungen der Politeia hätten, die sich inhaltlich weithin deckten. Bei Platon wäre ein lebenlanges Ringen um Bau und Form ein und desselben Themas ohne besondere Schwierigkeit zu verstehen. So gibt uns z. B. Dionys von Halikarnass (De comp. verb. 2, p. 133, 2–13) eine wortreiche Schilderung von Platons Sorge um die künstlerische Höchstform und bis auf den Dichter und Bibliothekar Euphorion (3. Jh. v. Chr.) zurück läßt sich die Nachricht verfolgen, er habe bis zuletzt an den Eingangsformulierungen der Politeia gefeilt (Diog. Laert. III 37). Das mag aus dem Stil der platonischen Schriften anekdotisch herausgesponnen sein: jedenfalls ist kein antiker Stilkritiker auf den Gedanken gekommen, aus den Lehrschriften des Aristoteles einen nie aufhörenden Formungsprozeß zu erschließen. Außerdem darf man wohl so realistisch sein daran zu denken, daß die im Vergleich zu seinem Lehrer Platon relativ kurze Lebensspanne des Aristoteles eine dreimalige Formgebung nicht eben wahrscheinlich macht (in die Rhetorik ist überdies noch eine Art vierter Ethik eingebaut; die ethischen Exempla der Topik ergeben naturgemäß kein Ganzes). Nein, das Bedürfnis nach einer vollkommneren Form scheint auf den ersten Blick auszuscheiden, wenngleich nicht zu verkennen ist, daß die NE den Eindruck erweckt, die Krönung unvollkommenerer Vorbereitung zu sein. Aber diese Vollkommenheit ist von wesenhaft anderer Art als jene, die sich in der monumentalen Weite der platonischen Politeia manifestiert, wenn man sie mit den früheren Diskussionen über die Gerechtigkeit vergleicht. Also wäre es allein der Inhalt, der eine dreifache Fassung erzwungen hätte? (vgl. auch E. Kapp, [s. u. S. 128] 1912, 4). Was aber konnte dazu veranlassen, dreimal, sachlich identisch, die Eudämonie, das Leben im Sinne der ethischen Trefflichkeit, als das Lebensziel des Menschen zu formulieren, dreimal Platons Eidos des höchsten Wertes durch Polemik auszuschalten, dreimal den Katalog derselben ethischen Tugenden nach dem Schema von Mitte, Zuviel und Zuwenig durchzugehen, dreimal im Grunde die gleichen Freundschaftsprobleme usw. zu diskutieren, wobei nirgends ein Umdenken in wesentlichen Positionen sichtbar wird, so wie dies W. Jaeger in der Metaphysik sehen gelehrt hat?

Dreimal also hätte Ar. neu angesetzt, das einemal von der Höhe seines teleologischen Denkens: „Jedes praktische Können und jede wissenschaftliche Untersuchung, ebenso alles Handeln und Wählen strebt nach einem Gut" (EN); ein zweitesmal geradezu dichterisch beschwingt: „Auf Delos hat einer beim Gott seine Meinung kundgetan und in der Vorhalle des Leto-Heiligtums ein Epigramm angebracht . ." (EE); und ein drittesmal ganz formalistisch trocken: „Nachdem wir uns als Thema vorgenommen haben über eth. Probleme zu sprechen, ist zuerst Klarheit darüber vonnöten, wovon die Ethik ein Teil ist" (MM). Unsere Verwunderung darüber wird noch gesteigert dadurch, daß Ar. offenbar keine einzige

andere Pragmatie doppelt oder gar dreifach gefaßt, ja daß er auf manchen großen Forschungsbereich verzichtet und z. B. dem Theophrast die Botanik (15 Bücher), die Philosophiegeschichte (18 Bücher) und die Gesetzgebung der griechischen Staaten (24 Bücher) übertragen hat. In der Metaphysik z. B., die wir dank W. Jaeger am besten übersehen, reichte seine Zeit nur dazu aus, etwas als Nachtrag anzukleben, so daß man jetzt wörtliche Dubletten und nicht wörtliche (deren Studium übrigens für das Rätsel der beiden unvollkommeren Ethiken keine Hilfe bringt) noch erkennen, aber kein gelungenes Ganzes konstatieren kann (W. Jaeger 1912, 39. 61–62. 89). Während aber das Gefüge der Metaphysik erkennen läßt, daß Ar. sich gewandelt hat, läßt sich an den drei Ethiken tiefgreifendes Neudenken nicht beobachten, was doch allein eine dreimalige Redaktion rechtfertigen könnte. Es ist ja nicht so, daß Ar. in einer ersten Redaktion etwa noch von Platons Kardinaltugenden ausgegangen wäre und als Norm wertvollen Handelns das ewige Eidos (oder an dessen Stelle: Gott) hätte aufscheinen lassen. Daß er dann in einer zweiten Redaktion unter radikaler Ausschaltung dieser platon. Norm eine Art säkularisierter, empirischer Ethik mit dem „einsichtigen Manne“ als Normträger verfaßt; in einem dritten Ansatz endlich als Biologe bei den ersten Regungen des Kindes eingesetzt hätte, um eine Evolution des Sittlichen, wiederum natürlich unter Ausschaltung der metaphysischen Perspektive, zu entwerfen. Nein, so viel uns auch das genauere Studium der drei Ethik-Fassungen bisher an Differenziertheit hat erkennen lassen: der Aufbau, Richtungssinn, Einzelinhalt ist in allen drei Werken im wesentlichen identisch. Auch nicht von ferne erleben wir ein Schauspiel wie bei Platon, der seine Gedanken über Mensch und Polis als reifer Mann in der Politeia niederlegte und diese dann später abwandelte zu den Positionen des Politikos und schließlich zu der resignationsreichen Fülle der Gesetze. Wer nicht als spezieller Philosophiehistoriker die peripatetische Ethik auch im kleinsten Detail mit allen Nuancierungen, Akzentverlagerungen, studieren will, kann allein aus der Nik. Ethik, als der am vollkommensten sich präsentierenden Redaktion, ein erschöpfendes Bild gewinnen. Aber auch dann, wenn nur eine der beiden unvollkommeren Fassungen erhalten wäre, könnte man über die wesentlichen Gehalte der arist. Ethik nicht im Zweifel sein.

Nach alldem läge der Gedanke nahe, daß Ar. die Ethikvorlesung zu wiederholten Malen, in der Sache konstant, in der Form wandelbar, vorgetragen, aber nur die „Nikomachische“ Vorlesung zu kompositorischer Geschlossenheit gebracht hätte, während die beiden anderen Vorlesungen später von Schülern bearbeitet wurden. Und warum? Weil nach Ar., im hellenistischen Zeitalter, im Gegensatz zu den Intentionen des arist. Philosophierens, die Ethik zur zentralen Disziplin wurde und auch der Peripatos dem veränderten Zeitgeist durch Publikation des noch Erreichbaren Rechnung tragen wollte. Er publizierte etwa in der Reihenfolge EN–EE–MM. So dachte man seit L. Spengel, und es galt nur die NE als „echt“, während die EE dem Eudemos von Rhodos und die MM einem Anonymus als Verfasser zugeschrieben wurden. Aber was hieß hier „verfassen“? Hieß das – wenn wir Spekulationen über das zeitliche Verhältnis von EE und MM zueinander beiseite lassen –, daß Eudemos und der Anonymus die NE als „Quelle“ benützten? Die Forschung des 19. Jhs. gab keinen Aufschluß darüber, wie sie sich diese Umformung der NE im einzelnen vorstellte. Oder sollten die beiden auf Grund mündlicher Tradition gearbeitet haben? Wie weit hätten sie dabei eigene Meinungen zur Geltung gebracht? Oder sollten sie zwei Manuskripte des Ar. aus der Zeit vor den Nikomachien „herausgegeben“ haben?

Pietätvoll herausgegeben? E. Kapp (1912), und mit zunehmender Entschlossenheit W. Jaeger (1923) und R. Walzer (1929), stellten in der Tat die EE als echtes Werk des Ar. vor die NE. Zog dann die EE die MM mit sich? Jaeger und Walzer haben dies verneint; Arnim (ab 1924) wies auch die MM dem Ar. zu und sah in ihnen den frühesten Entwurf. Nehmen wir dies an, so stehen wir wieder vor der Situation, daß Ar. doch drei verschiedene Vorlesungen gehalten hat. Sollte man sich nun von dem Gedanken an Platons singuläre Formkraft freimachen und es einfach hinnehmen, daß Ar. die Lehrsubstanz nur wenig veränderte, daß er die zwei anderen Manuskripte liegen ließ und die NE als sein letztes Wort betrachtete? Dann wäre am plausibelsten die Meinung von O. Gigon (Übs. der NE, Zürich 1951, 40), der die Dreizahl „in keiner Weise merkwürdig" findet, weil Ar. Schüler Platons war und „das Volk von Athen" von ihm Ethik erwartet habe. Wir brechen ab. Klärung ist nur von der Interpretation zu erwarten, die aber nicht einzelne interessante Komplexe herauszugreifen, sondern die Pragmatien in ihrem vollen Umfang zu erfassen hat.

2

Der Titel der Magna Moralia

Die Titel der drei Werke lehren über ihren Ursprung leider nichts. Auf Grund unzureichender antiker Notizen ist behauptet und ist verworfen worden, die NE sei von Ar. an Nikomachos, seinen in früher Jugend im Kriege gefallenen Sohn, gerichtet („laienhafte Deutung" W. Jaeger 1923, 239), oder Nikomachos sei der Herausgeber der hinterlassenen Papiere, oder er sei sogar der Verfasser der NE („sicher falsch" K. v. Fritz, Nikomachos Nr. 19, RE XVII 1937, 463). Ähnlich läßt der Titel der EE die Frage offen, ob Eudemos selber der Verfasser ist oder ob er der Adressat oder ob er der Herausgeber des von Ar. verfaßten Werkes ist – und wenn Herausgeber, ob das dann so zu verstehen ist, wie J. Bendixen schon vor 100 Jahren formuliert hat, es sei seine Überzeugung, „daß, wenn auch immer die letzte Redaktion unserer Eudemischen Ethik aus der Feder des Eudemus mag hervorgegangen sein, dieselbe im engen Anschluß an einen Vortrag des Meisters sei abgefaßt worden und nichts habe geben wollen und sollen, als eben diesen: keine Um- und Überarbeitung, keine Verbesserung oder Ergänzung, nichts mit einem Wort, welchem er zu seiner Namensüber- oder -unterschrift den Zusatz hätte beifügen mögen: ipse fecit" (1856, 582). Überdies haben wir nicht einmal ein exaktes Zeugnis dafür, ob mit Eudemos der Peripatetiker aus Rhodos, der Zeitgenosse des Theophrast, gemeint ist oder etwa Eudemos von Kypros, der 354 v. Chr. gefallene Freund des Ar., der Adressat des gleichnamigen Dialoges. – Ich möchte immerhin, in vorläufiger Weise, eine Beobachtung zur Diskussion stellen: das 5. Kapitel des I. Buches der EE ist ein Kapitel des Pessimismus, Reflexion um den alten Satz: „Nicht geboren zu sein ist das Beste". Die Sprache ist an dieser Stelle so, wie wir sie aus den Dialogen kennen. Dieses selbe alte Wort nun bildet auch eine sehr eindrucksvolle Partie in dem Dialog Eudemos (fr. 6 Walzer); in den beiden anderen Ethiken ist davon keine Spur. Sollte die EE auf diese Weise andeuten, daß sie, wann immer, im Gedenken an den von Ar. so sehr geliebten Freund verfaßt ward?

Nun zum Titel der „Großen Ethik". Im Gegensatz zu dem der anderen Fassungen kann er zu keiner Vermutung über Adressat oder Verfasser Anlaß geben. Man hat

sich bisher darauf beschränkt, sich zu wundern, warum ausgerechnet die kürzeste Fassung „groß" heißen soll, oder man hat argumentiert, daß in der Gr. Ethik zwei Abschnitte über Eutychie und Kalokagathie stehen, die sich in der NE nicht finden; daß also die Gr. Ethik umfassender sei als die Nikomachische. Da aber auch die EE diese beiden Abschnitte enthält, ist das Argument wertlos (L. Spengel 1841, 453–5). Unbefriedigend ist auch die Meinung von O. Gigon, die Gr. Ethik müsse offensichtlich „durch ihren Namen von einer noch kleineren, die wir nicht kennen, abgehoben worden sein" (Übs. der NE, Zürich 1951, 38). W. Theiler (1934, 376) nimmt an, die Gr. Ethik sei als erste der drei Ethiken publiziert worden, sei also die erste „Gesamtethik" gewesen, und daher komme der Titel.

Gegen Ausgang der Antike ist uns durch den Neuplatoniker Elias (wohl 6. Jh. n. Chr.) noch ein anderer Titel bezeugt; danach habe Ar. die Zwei-Bücherethik als „Große Nikomachien" seinem Vater, die Zehn-Bücherethik dagegen als „Kleine Nikomachien" seinem Sohne gewidmet (Commentaria in Ar. graeca 18, 1900, 116, 15–19 = p. 32, 34–33, 2 Busse; vier Handschriften der Gr. Ethik haben den Titel: „Große Nikomachische Ethik"). Aber auch durch diese unverbindliche Spekulation über Vater und Sohn – über den Sohn Nikomachos als möglichen Verfasser der NE hatte schon Cicero (De fin. V 12) ein Räsonnement angestellt und Diog. Laert. (VIII 88) zitiert die NE in der Form: „Nikomachos, der Sohn des Ar. sagt . ." – wird die Bezeichnung „groß" nicht geklärt. Obwohl Chr. Pansch 1841, 14, auf Xenophons *μέγιστα παιδεύματα* (Cyr. I, 5, 11) gestützt, gemeint hatte, der Titel besage „gravia, praecipua Ethices praecepta", darf man mit Sicherheit sagen, daß darin kein Qualitäts-, sondern ein Quantitätsurteil steckt. Die Forschung hatte sich bereits einmal mit einem mega-Titel zu beschäftigen, nämlich bei den Hesiod zugeschriebenen „Großen Ehoien" (*Μεγάλαι Ἠοῖαι*). Die Einzelheiten sind von A. Rzach diskutiert (RE VIII 1913, 1201–08). Auch A. Traversas neue Ausgabe (Neapel 1951, 26–38) ist einzusehen. Der Sachverhalt ist insoferne mit dem der drei Ethiken zu vergleichen, als auch hier ein und dasselbe Thema (Heroinen-Genealogie) unter drei verschiedenen Titeln erscheint: Frauenkatalog, Ehoien, Große Ehoien. Bei der Deutung des letzten Titels legt sich Rzach nicht fest, sondern referiert die These von Sittl: „Große" Ehoien deshalb, weil in diesem Werk die einzelnen Ehoien „eine größere Ausdehnung" hatten, indem nicht jeder Abschnitt, sondern nur jedes Buch mit der Formel *ἢ οἵη* begonnen habe, und die These von Wilamowitz: das Werk habe nachträglich Eindichtungen größeren Umfangs als Zusatz zu den Ehoien gehabt und daher seinen Namen bekommen (a. O. 1205, 9). Ähnlich urteilt Wilamowitz über die ebenfalls dem Hesiod zugeschriebenen *Μεγάλα Ἔργα* (a. O. 1223, 2). Auf jeden Fall also rechnen beide Deutungen damit, daß „groß" auf die Quantität gehe. Genau in der Richtung von Sittl nun – ohne die Hesiodproblematik zu berühren – denkt P. Moraux 1951, 87. Er meint, daß „groß" (in der Diogenesliste der arist. Werke finden sich auch *Ἀναλυτικὰ ὕστερα μεγάλα*, Nr. 50) nicht auf den Gesamtumfang gehe, sondern auf die Ausdehnung der einzelnen Bücher: ein Buch der NE hat durchschnittlich nicht ganz 9 Bekkerseiten, eines der Gr. Ethik dagegen 16. Dies erscheint plausibel. Auf jeden Fall sieht der Titel nach Bibliothekars-, also nach Gelehrtentätigkeit aus, wie wohl auch bei Demokrits Megas und Mikros Diakosmos, bei der Megalē Technē des Thrasymachos und beim Hippias Maior und Minor des Corpus Platonicum. Bei den Großen Ehoien denkt A. Kalkmann (Rhein. Mus. 39, 1884, 565) an Dionysios Skytobrachion (2. Jh. v. Chr.). Im übrigen scheint

die Autorschaft des Hesiod, jedenfalls die ausschließliche, nicht ganz sicher zu sein. Man wird aber daraus nicht ohne weiteres den Schluß ziehen dürfen, daß mega-Titel für Sammelwerke üblich waren, die eine Leistung der Schule, nicht aber des den Namen hergebenden Autors gewesen sind. – S. jetzt: Stiewe, GGA 216, 1964, 109. – 4*

3

Antike und byzantinische Zeugnisse über die Magna Moralia

a) 4. Jh. v. Chr. Ob Ar. selbst, wenn er seine Ethik mit *ἐν τοῖς ἠθικοῖς* o. dgl. zitiert, die MM meint, läßt sich in einem Fall mit Bestimmtheit verneinen (die Frage, ob die Verweise von Ar. selbst stammen, müssen wir hier beiseite lassen). Er beruft sich auf seine *ἠθικά* einmal in der Metaphysik (I 1,981b25) und wiederholt in der Politik (in Buch II. III. IV und VII). Im 1. Kap. der Metaphysik verwendet er die Begriffe *τέχνη* und *ἐπιστήμη* promiscue; es gibt gewöhnlichere und höhere Formen. Allmählich steigt er auf bis zur Mathematik und gebraucht auch dafür noch den Ausdruck „mathematische *τέχναι*". Aber er merkt, daß er jetzt die beiden Begriffe differenzieren müsse, da *τέχνη* für seinen Anstieg zur obersten Wissenschaft nicht mehr ausreicht. Um die wunderbar gespannte Gedankenführung nicht zu hemmen, verweist er auf die Scheidung der Wissensbegriffe in seiner Ethik. Das geht auf EN VI 3,1139b14–7,1141b8 (Alex. Aphr. in Met. p. 7, 13 Hayduck) oder auf MM I 34,1196b34–1197a31. Aber MM bietet gerade das nicht, worauf es in der Met. ankommt, nämlich die genaue Scheidung von *τέχνη* und *ἐπιστήμη*, sondern hat den vermischenden Sprachgebrauch (L. Spengel 1841, 446). Die Zitate der Politik sind von J. Bendixen (1855) in einer zum Nachteil der Forschung vernachlässigten Abhandlung untersucht. Er faßt zusammen (203[3]): „In den Büchern der Politik wird aber unter dem Namen der Ethik immer nur die Nikomachische verstanden und keine andere." Da die Zitate in der Met. und Pol., wenn auch nicht ausnahmslos, auf jene drei mittleren Bücher gehen, deren ursprüngliche Zugehörigkeit zu EN oder zu EE noch nicht ganz sicher ist, könnte Ar. auch die EE zitieren – und einmal, im VII. B. der Politik (s. u. S. 200. 427) auch die MM. Aber ein festes Zeugnis für MM gewinnen wir dort nicht, denn da hängt die Zuweisung des Zitats an dem einzigen Wort *ἁπλῶς* (*ἀγαθά*), das in MM steht, während es an der korrespondierenden Stelle der EE *φύσει* (*ἀγαθά*) heißt.

b) 3. Jh. v. Chr. Gegen Ende dieses Jahrhunderts wurde im Peripatos ein Katalog der Werke des Ar. hergestellt, zu rekonstruieren aus den beiden Listen, die V. Rose in seiner Fragmentsammlung (1886, 3–18) abdruckt. Als dessen Autor hat P. Moraux (1951, 243–5) mit beachtenswerten Gründen den damaligen Schulvorsteher Ariston von Keos erschlossen und dadurch den bisher vermuteten Verfasser, den Alexandriner Hermippos ersetzen zu können geglaubt. I. Düring, Ariston or Hermippus? (Classica et Mediaevalia 17, 1956, 11–21) hat dem mit starken Argumenten zugunsten von Hermippos widersprochen. Doch kommt es uns hier auf die Zeit des Katalogs an: Ariston und Hermippos aber waren Zeitgenossen; s. auch Düring, Notes on the history of the transmission of Ar.' writings, Göteborgs Högskolas Årsskrift 56, 1950, 37–70. Eine genaue Bibliographie der Schriften Dürings wird im Lychnos 1958 erscheinen. In der von Moraux zurückgewonnenen Originalform

gab es in diesem Katalog – also in der Schule des Ar. selbst – weder eine Nik. noch eine Gr. Ethik, sondern nur eine solche in 5 Büchern, in der man (nach W. Jaeger 1923, 239) unsere EE erkennen darf, ohne die 3 kontroversen (später aus der NE übernommenen?) Bücher. Die Abwesenheit der NE sei, nach Moraux, später von einem ersten und von einem zweiten Korrektor beseitigt worden, während er (313) von den MM vermutet, „qu'elle n'a été jointe au corpus qu'après la confection de la liste". Bei den nahezu hoffnungslosen Schwierigkeiten, denen sich auch ein Forscher wie Moraux in dem Gestrüpp der Schriftenkataloge gegenübersieht, wird man das Urteil, daß die MM ± 200 v. Chr. noch nicht existiert haben, nur dann aussprechen dürfen, wenn sich dafür Beweisgründe von anderer Seite her zeigen sollten.

c) 1. Jh. v. Chr. Ein zweiter Katalog der arist. Schriften, aus dem Arabischen zurückgewonnen (sog. Ptolemaios-Liste: V. Rose in der Berliner Akademieausgabe V 1870, 1469–73), ist wohl im 1. oder 2. Jh. n. Chr. angefertigt worden. Auch in diesem fehlt die NE. Daß dies reiner Zufall sei, gilt heute als feststehend, so daß sie z. B. M. Plezia (De Andronici Rhodii studiis Aristotelicis, Kraków 1946 = Archiwum Filologiczne 20) mit Hinweis auf einen Erklärungsversuch des Orientalisten A. Baumstark (29) einfach in die Liste einsetzt (28); auch Moraux (296. 307) hält sich an Baumstark. – Die Frage braucht uns nicht weiter zu beschäftigen, da die NE ja durch Cicero (De fin. V 12) für das 1. Jh. bezeugt ist. – Während aber der „Ariston"-Katalog nur eine 5-Bücherethik aufführt, erscheinen bei „Ptolemaios" (A. Dihle, Der Platoniker Ptolemaios, Hermes 85, 1957, 314–325, Korr. Zus.) sowohl die MM als auch die EE. Nr. 30: tractatus maiores de moribus et nominatur itikun magln, tr. II (= *ἠθικῶν μεγάλων β'*) – Nr. 31: tractatus minores de moribus, quos scripsit ad Udimis et nominatur aninkun (= itikun) Udimis, tr. VIII (= *ἠθικῶν Εὐδημείων θ'*). Wenn es nun richtig ist, was Plezia (26) und Moraux (308) erweisen wollen, daß nämlich die „Ptolemaios"-Liste ganz oder zum größten Teil auf Andronikos von Rhodos zurückgehe, so hätten wir im 1. Jh. v. Chr. die erste urkundliche Bezeugung der MM.

Mit der arist. Ethik hat sich auch Nikolaos v. Damaskos (geb. um 64 v. Chr.) befaßt, doch ist nichts greifbar und das syrische Material m. W. noch nicht publiziert (RE XVII 1937, 373. 423).

Aber aus demselben 1. Jh. haben wir ein Dokument, das jeden Zweifel daran ausschließt, daß MM vorhanden war und benützt wurde. Der Stoiker Areios Didymos aus Alexandrien, Lehrer des Kaisers Augustus, hat neben anderen doxographischen Werken auch eine Darstellung der „Ethik des Aristoteles und der übrigen Peripatetiker" gegeben. Sie ist im 2. Buch der Eklogen des Ioannes Stobaios (5. Jh. n. Chr.) erhalten (II 116–147 Wachsmuth). Aus der Adnotatio Wachsmuths ergibt sich ohne weiteres, daß neben Formulierungen der NE und EE auch solche der MM verwendet sind. – Die Frage, ob Areios die 3 Ethiken im Original exzerpiert oder eine jungperipatetische Ethik-Harmonie (s. Philologus, Suppl. 30, 1, 1937, 77f.) benutzt habe, kann hier nicht berührt werden. Dann war es eben deren unbekannter Verfasser, der die MM zum erstenmal nachweislich herangezogen hätte. Daß wir diesen über das 2. Jh. hinaufrücken dürften, scheint mir sehr unwahrscheinlich. Von einer Rekonstruktion der Areios-Quelle sind wir noch weit entfernt. – Zwei Abschnitte, die jeden Zweifel an ihrer Vorlage ausschließen, sollen hier gegeben werden (weiteres folgt u. S. 206; 210.). Erstens stimmt die Reihenfolge der Tugenden (145, 21–146, 14) aufs genaueste mit der der MM (I 20–33) überein, während sie von

der EE gelegentlich, von der NE dagegen erheblich abweicht. Die Definition der Gerechtigkeit ist ad verbum die der MM:

Stob. 146, 12–14:

δικαιοσύνην δὲ μεσότητα ὑπεροχῆς καὶ ἐλλείψεως καὶ πολλοῦ καὶ ὀλίγου

MM I 33, 1193b25:

ἡ δικαιονύση μεσότης τις ἂν εἴη ὑπεροχῆς καὶ ἐλλείψεως καὶ πολλοῦ καὶ ὀλίγου

Zweites Beispiel:

Stob. 137, 24–138, 26:

ταύτας δή φασιν ὑπ' ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς φθείρεσθαι. πρὸς δὲ τὴν ἔνδειξιν τούτου τοῖς ἐκ τῶν αἰσθήσεων μαρτυρίοις χρῶνται, βουλόμενοι <ὑπὲρ> τῶν ἀφανῶν τὴν ἐκ τῶν φανερῶν παρέχεσθαι πίστιν. αὐτίκα γὰρ ὑπὸ τῶν γυμνασίων πλειόνων τε γινομένων καὶ ἐλαττόνων φθείρεσθαι τὴν ἰσχύν· καὶ ἐπὶ τῶν ποτῶν καὶ σιτίων ὡσαύτως· πλειόνων γὰρ προσφερομένων ἢ ἐλαττόνων φθείρεσθαι τὴν ὑγίειαν, συμμέτρων δὲ τῶν εἰρημένων ὄντων σῴζεσθαι τήν τε ἰσχὺν καὶ τὴν ὑγίειαν· παραπλησίως οὖν ἔχειν καὶ ἐπὶ τῆς σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. τὸν μὲν γὰρ τοιοῦτον ὄντα τὴν φύσιν, ὥστε μηδὲ τὸν κεραυνὸν φοβεῖσθαι, μαινόμενον, ἀλλ' οὐκ ἀνδρεῖον εἶναι· τὸν δ' ἔμπαλιν πάντα φοβούμενον, ὥστε καὶ τὴν σκιάν, ἀγεννῆ καὶ δειλόν· ἀνδρεῖον δ' ὁμολογουμένως τὸν μήτε πάντα μήτε μηδὲν φοβούμενον. ταῦτ' ἄρα καὶ αὔξειν καὶ φθείρειν τὴν ἀρετήν, ὥστε τοὺς μὲν μετρίους φόβους αὔξειν τὴν ἀνδρείαν, τοὺς δὲ μείζονας ἢ ἐλάττονας φθείρειν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν τὰς μὲν οὔσας κατὰ ταύτας ὑπερβολὰς καὶ ἐλλείψεις φθείρειν αὐτάς, τὰς δὲ μετριότητας αὔξειν.

οὐ μόνον δὲ τούτοις ἀφορίζεσθαι τὴν ἀρετήν, ἀλλὰ καὶ ἡδονῇ καὶ λύπῃ. διὰ γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττειν ἡμᾶς, διὰ δὲ τὴν λύπην ἀπέχεσθαι τῶν καλῶν. οὐκ εἶναι δὲ λαβεῖν οὔτ' ἀρετὴν οὔτε κακίαν ἄνευ λύπης καὶ ἡδονῆς. τὴν οὖν ἀρετὴν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας ὑπάρχειν.

MM I 5, 1185b13–38:

ἔστιν δ' ἡ ἀρετὴ ἡ ἠθικὴ ὑπὸ ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς φθειρομένη. ὅτι δ' ἡ ἔνδεια καὶ ἡ ὑπερβολὴ φθείρει, τοῦτ' ἰδεῖν ἔστιν ἐκ τῶν ἠθικῶν (δεῖ δ' ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι). εὐθέως γὰρ ἐπὶ γυμνασίων ἴδοι ἄν τις· πολλῶν γὰρ γινομένων φθείρεται ἡ ἰσχύς, ὀλίγων τε ὡσαύτως. ἐπί τε τῶν ποτῶν καὶ σιτίων ὡσαύτως.

πολλῶν τε γὰρ δὴ γινομένων φθείρεται ἡ ὑγίεια, ὀλίγων τε ὡσαύτως, συμμέτρων δὲ γινομένων

σώζεται ἡ ἰσχὺς καὶ ἡ ὑγίεια. ὁμοίως δὲ τούτοις συμβαίνει καὶ ἐπὶ σωφροσύνης καὶ ἐπὶ ἀνδρείας καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. ἐὰν μὲν γάρ τινα λίαν ποιήσῃς ἄφοβον, ὥστε μηδὲ τοὺς θεοὺς φοβεῖσθαι, οὐκ ἀνδρεῖος, ἀλλὰ μαινόμενος, ἂν δὲ φοβούμενον πάντα, δειλός·

ἀνδρεῖος ἄρα ἔσται οὔτε ὁ φοβούμενος πάντα οὔτε ὁ μηδέν. ταῦτ' ἄρα

καὶ αὔξει καὶ φθείρει τὴν ἀρετήν. καὶ γὰρ οἱ λίαν φόβοι καὶ πάντες φθείρουσι, καὶ οἱ περὶ μηθὲν δὲ ὁμοίως. ἔστιν δ' ἡ ἀνδρεία περὶ φόβους, ὥστε οἱ μέτριοι φόβοι αὔξουσι τὴν ἀνδρείαν. ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἄρα καὶ αὔξεται καὶ φθείρεται ἡ ἀνδρεία· ὑπὸ φόβων γὰρ τοῦτο πάσχουσιν. ὁμοίως δὲ καὶ αἱ ἄλλαι ἀρεταί.

ἔτι οὐ μόνον τοῖς τοιούτοις τὴν ἀρετὴν ἀφορίσειεν ἄν τις, ἀλλὰ καὶ λύπῃ καὶ ἡδονῇ. διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα· ὅλως τε οὐκ ἔστιν λαβεῖν ἀρετὴν καὶ κακίαν ἄνευ λύπης καὶ ἡδονῆς. ἔστιν οὖν ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας.

Dieser einfache Text ist inhaltlich auch durch die NE gedeckt (II 2, 1104a11–22; 04b8–11). Gerade deshalb beweisen die formalen Übereinstimmungen zwischen

Areios und MM das, was sie beweisen sollen (auf die Hervorhebung der Übereinstimmungen von Areios und MM gegen EN im Druck durfte verzichtet werden).

d) 1. Jh. n. Chr. Im Übergang vom 1. zum 2. Jh. zeigt Plutarch ausgedehnte Kenntnis in Aristotelicis. Sogar an die 70 Zitate aus jetzt verlorenen Schriften sind nachgewiesen (RE XXI 1,922, 12). Es schiene also keine vermessene Erwartung, ihn beim Zitieren auch der MM anzutreffen. Dies ist aber nicht der Fall (freundliche Auskunft von K. Ziegler). Nicht einmal in dem Traktat De virtute morali (440 D bis 452 E) läßt sich erkennen, ob ihm MM bekannt war. Er scheint sich mit dem Sammelbegriff *ἠθικὰ ὑπομνήματα* (Mor. 1115 B) zu begnügen.

e) 2. Jh. n. Chr. Das Zeitalter der Kommentare beginnt (2.–7. Jh.; dann wieder 11.–14. Jh.). Nur zur NE ist aus der Antike ein Kommentar erhalten: Aspasios (2. Jh., 1. Hälfte). Die andern Kommentare zur selben Schrift stammen alle aus byzantinischer Zeit (Michael Ephesios, Eustratios, ein Anonymus und „Heliodor"). Von diesen Kommentaren sagt R. Walzer mit Recht: „(they) cannot be compared with the learned and well-informed commentaries on the logical, physical and metaphysical treatises which we possess" (Festschr. Bruno Snell, München 1956, 192). Einige antike Arbeiten zur NE sind verloren: Adrastos von Aphrodisias (2. Jh., 1. Hälfte; der Titel des Werkes bei Athenaeus XV 673 e–f; das Werk *Περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων,* erwähnt bei Simplicius, Phys. 4, 11 Diels, ist leider ganz ungreifbar), Alexander von Aphrodisias (3. Jh.: *ὑπομνήματα εἰς τὰ ἠθικά*; s. seinen Topik-Kommentar p. 187,8 Wallies und Suppl. Arist. II 2, 1892, 117–163 Bruns; im Kern auf Alex. zurückgehend) und Porphyrios (3. Jh.; s. RE XXII 1, 284, 35). Die EE und die MM wurden weder in der Antike noch von den Byzantinern, die EE nicht einmal von den Scholastikern, kommentiert. Daraus wird man keine weittragenden Schlüsse zu ziehen haben, ist ja auch die Politik nicht in der Antike kommentiert worden, sondern erst durch Michael. Immerhin fällt auf, daß Aspasios (oder seine unbekannten Vor-Arbeiter?) über den Rahmen der NE hinausgeblickt hat: er kennt Theophrast und von den jüngeren Peripatetikern den Andronikos und Boëthos; außerdem hat er das gleich mit Andronikos einsetzende „philologische" Interesse, da er (151, 19–26) darüber reflektiert, ob die sog. erste Lustabhandlung im 7. Buch von Ar. oder Eudemos sei und auch von „ausgefallenen" Büchern der NE spricht (161, 10). Aber von den Magna Moralia, die etwa anderthalb Jahrhunderte vor ihm sogar ein Nicht-Peripatetiker, eben Areios, benutzt hatte, spricht er nicht, hält es jedenfalls nicht für geboten, sie da und dort zur Erklärung der NE beizuziehen – man müßte denn, wider alle Wahrscheinlichkeit, zu der Ausflucht greifen, dies sei in den verlorenen Teilen seines Kommentars geschehen. Es könnte also doch so sein, daß die durch alle Jahrhunderte gehende ausschließliche Bevorzugung der NE auf einem Werturteil beruhte. Dies möchte man den Kommentatoren eigentlich zutrauen, obwohl die moderne Philologie ihnen im allgemeinen nur einen bescheidenen Geist zubilligt, weil sie uns stets da im Stiche lassen, wo der moderne Scharfsinn anzusetzen beliebt. Wir sollten sie nur nicht deshalb einfältig schelten, weil ihnen die Ethik noch ein wirkliches Anliegen war (z. B. Aspasios 2, 4–12).

Während Plutarch, z. B. in dem oben genannten Traktat De virtute morali, der arist. Ethik unbefangen gegenübersteht, obwohl das Dogma von der Autarkie der Tugend seit der Alten Stoa genügend laut verkündet war, wird das Kernstück der peripatetischen Ethik, nämlich die Lehre von der Eudaimonie und damit von den

Gütern, in der 2. Hälfte des 2. Jh.s mit wahrhaft stoischem Rigorismus von dem affektgeladenen Philosophen Attikos scharf angegriffen (erhalten in Eusebius, Praep. Ev. XV 4 = p. 350–355 Mras = fr. II in der wenig glücklichen Behandlung von J. Baudry, Atticos, Fragments de son oeuvre, Paris 1931). Aber schon die Art und Weise, wie dieser Platoniker seinen Platon interpretiert sowie sein doktrinärer polemischer Furor lassen nicht erwarten, daß er den Ar. etwa so, wie sein Zeitgenosse Aspasios gelesen hat. Und doch ist es gerade Attikos, der, für uns erstmalig in einem literarischen Werk, die Titel der drei Ethiken nennt. Das klingt bei ihm so: „Wie sieht nun die Hilfe aus, die du Peripatetiker, der Jugend für den himmlischen Weg zu bieten hast? Wo zeigt sich die Spur der Wissenschaft, die kämpferisch die Sache der Tugend verfechten könnte: in welcher Pragmatie des Aristoteles, bei welchem seiner Nachfolger, in welcher mündlichen Tradition? Meinetwegen magst du sogar schwindeln, ich erlaube es dir: nur muß es etwas Zugkräftiges sein. Aber du kannst ja nichts vorbringen und unter den Häuptern dieser Schule ist keiner, der dich zu seinem Interpreten machen könnte. Es ist doch so: die Pragmatien des Aristoteles über dieses Thema, die Eudemien, die Nikomachien und der Traktat mit dem Titel 'Große Ethik' (*αἱ γοῦν 'Αριστοτέλους περὶ ταῦτα πραγματεῖαι, Εὐδήμειοί τε καὶ Νικομάχειοι καὶ Μεγάλων 'Ηθικῶν ἐπιγραφόμεναι*) äußern über die Tugend nur Gedanken, die ohne Format, niedrig und trivial sind: sie reichen nicht über das hinaus, was auch ein Mann des Volkes, ein Ungebildeter, ein Halbwüchsiger oder ein Weib sagen könnte" (p. 352, 4–11 M). Indes geht Attikos, nachdem er weniges aus der NE herausgegriffen hat, was aber schon tralatizisches Material ist, etwas später (p. 354, 13–23 M) doch auf die Güterlehre genauer ein. Dabei würde man diesen Kenner gerne beobachten, wie er mit den originalen arist. Pragmatien arbeitet. Die Analyse nun des genannten Abschnittes zeigt aber, daß die Güterteilung weder aus der NE noch aus der EE stammt, sondern – so würde man auf den ersten Blick sagen – aus MM (I 2, 1183b19–1184a14; 1184b1–4; 1183a9; Einzelinterpretation bei v. Arnim[2], 1926, 50–63), womit also wohl erwiesen wäre, daß Attikos eine Pragmatie in der Hand gehabt hat. Aber so einfach liegen die Dinge nicht. Die Reihenfolge der Güterklassen weicht bei Attikos von der in MM ab und stimmt genau überein mit dem Kompendium des Areios Didymos (= Stobaios II p. 134, 20–137, 10). Areios allerdings hat in dieser Partie aus MM geschöpft, da eine unmittelbare Benützung der arist. „Diaireseis" (fr. 113 Rose) durch Areios, die in MM durchschimmern, an sich ganz unwahrscheinlich, ja durch das mit MM übereinstimmende Plus-Material ausgeschlossen ist. Attikos hält sich also, obwohl er schauspielerhaft sogar mit MM winkt, nicht an den Peripatos, sondern, ebenso wie wohl sein Zeitgenosse Albinos (R. E. Witt, Albinus and the history of Middle Platonism, Cambridge 1937, 118) und vorher schon Plutarch (?) und später auch noch Eusebios (a. O. p. 379f. M) an ein stoisierendes Kompendium. Daher wundert es uns nicht, daß Attikos den oben bezeichneten Ausschnitt aus der Güterlehre, gleich Areios (= Stob. II 134, 17–19) mit Stoischem beschließt (p. 354, 20–21 M): siehe Stob. II 70, 8; 70, 21; SVF III p. 27,20; 46, 36.

f) 3. Jh. n. Chr. Um die Wende vom 2. zum 3. Jh. zitiert Alexander von Aphrodisias in seinen Kommentaren häufig die NE, entweder genau mit Angabe des Buches oder bloß mit „*ἐν ἠθικοῖς*"; nicht selten unterläßt er auch dies, zitiert aber doch so, daß über die gemeinte Stelle keine Unklarheit bleibt. Auf die letztere Weise spielt er im Topik-Kommentar (144, 26–27 Wallies) auf zwei Definitionen der Tugend an,

von denen die eine eine selbständige Wiedergabe – was er überhaupt liebt – der NE ist, während die andere (144, 26): Tugend = ἕξις ἀρίστη aus der NE nicht belegt werden kann, Wallies schreibt sie MM zu und damit hätten wir die einzige Spur der MM bei Alexander. Aber hier irrt Wallies. In MM wird an der fraglichen Stelle die Diskussion über die Tugend eröffnet, indem einfach eine bekannte Definition ausgesprochen und dann sofort eine genauere Bestimmung gefordert wird. Diese bekannte Definition lautet: Tugend = ἕξις ἡ βελτίστη (I 4, 1185 a 38) und damit glaubte W. das Zitat bei Alexander verifiziert zu haben. Aber in Wirklichkeit ist bei Alexander nur eine gängige Definition zitiert, genau so wie in MM und bei Areios (128, 11) an erster Stelle. Woher stammt diese Definition? Sie verrät sich sprachlich als eine platonische Prägung (Phileb. 11 d 4; Sophist. 230 d 5; Tim. 42 d 2) und dürfte als Tugenddefinition im Kreise der Alten Akademie formuliert worden sein: Tugend = διάθεσις ἡ βελτίστη (Def. 411 c 1). Von dort ist sie auch in die EE gekommen: Tugend = βελτίστη διάθεσις ἢ (βελτίστη) ἕξις (II 1, 1218 b 38; Wallies hätte also bei Alexander genauso gut Kenntnis der EE erschließen können). In der EE beobachten wir auch das Nebeneinander von διάθεσις und ἕξις, sowie von ἀρίστη und βελτίστη (a. O., dazu 1219 a 12; 1220 a 18–31). So müssen wir uns also damit bescheiden, daß wir gerade bei dem durch seine exakte Arbeitsweise schon in der Antike hochberühmten Alexander keine Spur der MM nachweisen können.

g) 6. Jh. n. Chr. Der neben Alexander bedeutendste Kommentator, der Neuplatoniker (eher Aristoteliker) Simplikios zitiert ebenfalls nur die NE, hat aber keinen Kommentar dazu verfaßt. „Strange as it may appear to us, it does not seem that the NE was a very popular work in late antiquity" (R. Walzer a. O. 192). Doch nennt Simplikios, im Wortlaut sich mit Attikos berührend, den Titel der drei Ethiken im Prooemium zu seinem Kategorien-Kommentar, da wo er die bekannte Grundeinteilung der aristotelischen Schriften gibt: τῶν δὲ πρακτικῶν τὰ μὲν ἠθικά, ὡς τά τε Νικομάχεια καὶ Εὐδήμεια καὶ τὰ ἐπιγραφόμενα Μεγάλα (4, 26–27 Kalbfleisch).

Wegen der grundsätzlichen Bedeutsamkeit für das Verständnis der arist. Ethik seien hier die Sätze wiedergegeben, mit denen Simplikios kurz darauf seine Entscheidung in der damals beliebten Frage trifft, mit welcher Wissenschaftsdisziplin man das Studium des Ar. beginnen solle (5, 3–6, 5 K.; er benützt dabei z. T. Gedanken aus EN I 1, 1095 a 2–11 und 2, 1095 b 4–8). Er lehnt es ab, mit der Ethik zu beginnen, und zwar mit folgender Begründung: „Wenn die ethischen Schriften des Ar. nur Katechesen wären, Mahnschriften ohne logischen Apparat, wie solche vielfach bei den Pythagoreern vorgetragen wurden, dann wäre es richtig mit ihnen anzufangen und mit ihrer Hilfe eine Charakter-Vorschule zu geben. Nachdem aber Ar. auch in diesen Schriften mit Begriffsgliederungen und ganz streng wissenschaftlichen, logischen Beweisen arbeitet – wie kann man da etwas Ersprießliches erreichen, wenn man an sie ohne logische Vorstudien herangehen wollte? Gewiß, eine Vorschulung des Charakters ist auf jeden Fall unerläßlich. Aber dies darf nicht durch die ethischen Schriften des Aristoteles geschehen, sondern durch Übung und Gewöhnung, die keiner Schriftlichkeit bedarf; es muß geschehen durch fortgesetzte, diesseits der Wissenschaftlichkeit sich haltende Mahnung, die unserem Wesen die rechte Richtung gibt – mag sie sich dabei an ein Buch halten oder nicht. Und dann erst kommt das Studium der strengen Logik. Erst wenn dieses absolviert ist, werden wir in der Lage sein, die wissenschaftliche Ethik und die Ontologie als Männer der Wissenschaft in uns aufzunehmen" (5, 23–6, 5 K.).

Im selben Zusammenhang wie Simplikios nennt auch Elias, der Schüler des Neuplatonikers Olympiodor (dessen Ethik-Kenntnisse nicht groß gewesen sein können, da er ein evidentes Zitat aus der arist. Schrift über das Gedächtnis, 451a9, in die Ethik verlegt: Comm. in Meteor. 232, 14 Stüve) die drei Ethiken. Das Zeugnis ist o. S. 98 behandelt. Hier der griechische Text: *'Αριστοτέλους τοίνυν ἡ εἰς τρία διαίρεσις* (sc. *εἰς ἠθικόν, οἰκονομικόν, πολιτικόν*) *διὰ τὰς γεγραμμένας αὐτῷ τοιαύτας πραγματείας· διὰ μὲν γὰρ τὸ ἠθικὸν γεγραμμένα αὐτῷ εἰσι τὰ 'Ηθικὰ πρὸς Εὔδημον μαθητὴν καὶ ἄλλα πρὸς Νικόμαχον τὸν πατέρα, τὰ Μεγάλα Νικομάχεια, καὶ πρὸς Νικόμαχον τὸν υἱόν, τὰ Μικρὰ Νικομάχεια* (Eliae proleg. philosophiae 32, 32–33, 2 Busse). – Zum zweitenmal formuliert Elias mit kleineren Abweichungen dasselbe im Prooemium zu seinem Kategorienkommentar (116, 16–19 Busse): *ἠθικὰ μὲν ὡς τὰ Εὐδήμεια καὶ Νικομάχεια τά τε μικρὰ καὶ τὰ μεγάλα· τὰ μὲν γὰρ τῷ πατρὶ προσφωνεῖ Νικομάχῳ καὶ λέγονται Νικομάχεια Μεγάλα, τὰ δὲ τῷ υἱῷ ὁμωνύμῳ τῷ πατρὶ καὶ λέγονται Νικομάχεια Μικρά.* Dieser Text stammt nicht, wie E. Schächer I 1940, 4 Anm. 9 meint, von David (ebenfalls Schüler des Olympiodor), sondern von Elias. Die Autorschaft ist seit 1887 geklärt durch Busse (Comm. in Ar. graeca IV 1, p. XLIII und XVIII 1, p. V). David kennt von Ar. nur noch *τὰ ἠθικά* (74, 17 Busse).

h) Die byzantinische Zeit (10.–14. Jh.). Genauso wie die platonischen Schriften haben auch die des Ar. über das vielberufene „dunkle" Zeitalter (c. 650–850) der byzantinischen Geschichte hinweg die Zeit des Patriarchen Photios (gest. 891) erreicht. In dessen Excerptenwerk, der sog. „Bibliothek", finden sich zwar keine Texte aus Platon und Ar. – offenbar weil diese nicht zum entlegeneren Schrifttum gehörten –, aber wir wissen von mehreren dialektischen und philosophischen Abhandlungen über Platon und Ar., die ± 850 von ihm verfaßt sind (K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., München 1897, 522). Sein Schüler Arethas (seit 907 Metropolit von Caesarea) gehört zu den großen Rettern der antiken Literatur. 895 wurde für ihn der berühmte Codex Bodleianus des Platon geschrieben und etwas später, aber wohl nicht viel, schrieb ein unbekannter Byzantiner die für uns jetzt älteste Handschrift, die EN und MM enthielt. Es ist der Codex Laurentianus 83, 11 (Bekkers K^b, 10. Jh.), in derselben schönen neuen Minuskel, mit prosodischen Zeichen versehen wie der Bodleianus. Eine wirkliche Textgeschichte, von dem peripatetischen Original bis zu K^b läßt sich zur Zeit noch nicht schreiben. Die ersten Handschriften der EE folgen erst beträchtlich später, im 13. Jh. Daß der Originaltext der MM dann auch wirklich gelesen wurde, ist die natürliche Folge der Existenz eines „modernen" Manuskripts, in dem vier verbessernde „Hände" festgestellt sind, und läßt sich aus der Art der Zitate in den späteren Kommentaren zur NE (s. u.) beweisen. Kommentare sind allerdings auch in byzantinischer Zeit weder zur Großen noch zur EE geschrieben worden.

Das vielleicht früheste Zitat findet sich in dem Scholion zu Plato, Rep. 495e2 (*βαναυσίας*): *οἶμαι βαναυσίας ἐνταῦθα κοινότερον λέγεσθαι τὰς κατὰ τὰς τέχνας ἀναστροφάς, ἀπὸ τῶν διὰ πυρὸς ἐργαζομένων τεχνῶν εἰρημένας· βαῦνος γὰρ ἡ κάμινος· οὐ μὴν βαναυσίαν ἐν τούτοις ἤτοι ἀπειροκαλίαν. ἣν ἀμφότερα μὲν οὕτως 'Αριστοτέλης ἐν τοῖς Νικομαχίοις ἠθικοῖς* (1107b 19) *καλεῖ, ἐν τοῖς μεγάλοις δὲ* (1192a 37) *σαλακωνίαν. ἔστι δὲ περὶ χρημάτων δαπάνας ὑπερβολή, ἔλλειψις δὲ μικροπρέπεια, ὧν μεγαλοπρέπεια μεσότης ἐστί.* (Scholia Platonica, ed. W. Ch. Greene = Philological Monographs publ. by the Amer. Philol. Society VIII, Haverford 1938, 240 mit der Bemerkung: ex commentario recentiore). Den Inhalt eines Scholions zeitlich fest-

zulegen ist meist schwierig. Eingetragen ist der obige Text (nach Greene) im Ausgang des 9. Jh.s in den Codex Parisinus 1807 (= A). Den Inhalt des zweiten Abschnittes halten wir deshalb für byzantinisch, weil sich, wie wir sahen, vom 1. Jh. v. Chr. bis zum 7. n. Chr. kein einziges Zitat aus MM hat nachweisen lassen, das nicht nur den Text gibt, sondern diesen auch ausdrücklich mit *ἐν τοῖς Μεγάλοις Ἠθικοῖς* oder gar noch mit Angabe des Buches signiert, und weil sich nirgends hat nachweisen lassen, daß die NE ausdrücklich durch MM ergänzt oder damit konfrontiert wird. Dieses genaue Zitieren begegnet erst in Byzanz. Es gibt aber keinen Anhaltspunkt für die Vermutung, daß etwa bald nach dem Tode des Photios Ethik-Kommentare der Neuplatonischen Epoche ans Tageslicht gekommen wären – um dann wieder spurlos zu verschwinden –, aus denen ein gelehrter Byzantiner solche Zitate hätte abschreiben können, ohne also MM selbst eingesehen zu haben. Der erste Abschnitt des Scholions dagegen dürfte auf eine bedeutend ältere Quelle zurückgehen; denn die Erklärung *βαῦνος· ἡ κάμινος, ἐξ οὗ καὶ βάναυσοι* finden wir in dem Lexikon des Attizisten Aelius Dionysius (H. Erbse, Untersuchungen zu den attizistischen Lexika, Berlin 1950, 112, 11). Obwohl MM im 2. Jh., eben dem Jh. des Attizisten, bekannt war (s. o. S. 103), wird man nicht schließen dürfen, daß der zweite Abschnitt des Scholions ebenfalls in diese Zeit zurückreicht; der Gelehrte, welcher wußte, daß der Sprachgebrauch von MM bei einem bestimmten Wort von EN abwich, mußte eine genaue Kenntnis auch der ersteren haben. Diese aber dürfen wir in der Spätantike niemandem zutrauen.

Über Zitate der NE in den Platon-Scholien unterrichtet der Index von Greene (483); man sieht: Buch II und VIII der NE werden ausdrücklich genannt (zu Phaedo 99c9, Polit. 300c2 u. Phaedr. 279c6, Lysis 207c10), MM einmal, die EE nirgends. Greene notiert aber nicht zwei evidente Benützungen der MM ohne Quellenbezeichnung; in beiden Fällen sieht man, daß die Parallel-Fassungen der EE und der NE als Vorlage ausscheiden.

Schol. Rep. 486a8:	MM I 26, 1192a 38:
μεγαλοπρέπειά ἐστιν ἕξις βελτίστη περὶ δαπάνας, ἃς τῷ μεγάλῳ καὶ πρέποντι γίγνεσθαι προσήκει	*ἔστιν δ᾽ ἡ μεγαλοπρέπεια περὶ δαπάνας, ἃς τῷ πρέποντι γίνεσθαι προσήκει*
Schol. Rep. 563a8:	MM I 30, 1193a 11–19:
εὐτραπελία ἐστὶν ἕξις τις ἐν μεσότητι θεωρουμένη βωμολοχίας καὶ ἀγροικίας· ἔστι δὲ περὶ σκώμματα ἢ τὸν ἔχοντα παρέχεται δύνασθαί τε σκῶψαι ἐμμελῶς ἢ ὑπομένειν σκωπτόμενον. βωμολοχία δὲ ἡ πάντα καὶ πάντας οἰομένη δεῖν σκώπτειν· ἀγροικία δὲ ἡ μήτε σκώπτειν μήτε σκωφθῆναι βουλομένη, ὀργιζομένη δὲ ἐπ᾽ ἀμφοῖν	*εὐτραπελία δ᾽ ἐστὶ μεσότης βωμολοχίας καὶ ἀγροικίας, ἔστιν δὲ περὶ σκώμματα . . . ὁ δυνάμενος σκῶψαι ἐμμελῶς καὶ ὃς ἂν ὑπομείνῃ σκωπτόμενος, εὐτράπελος . . . ὅ τε γὰρ βωμολόχος ἐστὶν ὁ πάντα καὶ πᾶν οἰόμενος δεῖν σκώπτειν, ὅ τε ἄγροικος ὁ μήτε σκώπτειν βουλόμενος μήτε σκωφθῆναι, ἀλλ᾽ ὀργιζόμενος*

Michael Psellos (1018–ca. 1078), der große Politiker und Platoniker, hat auch Ar. kommentiert; er erhielt von Kaiser Konstantinos Monomachos (1042–1055) die Philosophieprofessur an der Akademie von Konstantinopel. Gegen Ende eines gewaltigen Panegyrikos preist er die dianoëtischen und ethischen Tugenden des Kaisers,

unter Berufung auf Aristoteles. Wer die stilistischen Farben so meisterhaft mischt wie Psellos, schreibt an dieser Stelle natürlich nicht pedantisch ein Kompendium ab. Er zählt also von den traditionellen 13 Tugenden nur 9 auf, samt den zugehörigen Extremen, aber die Reihenfolge dieser 9 ist nicht die der NE oder EE, sondern genau die der MM (I 20–32). Wüßten wir nicht, daß die Eclogen des Stobaios, die in der Reihenfolge ebenfalls die MM kopieren (s. o. S. 100—1), genau bekannt waren, so würden wir schließen, daß Psellos die MM gelesen hat. So aber muß es offenbleiben, ob hinter seinem „Aristoteles" MM oder Areios Didymos steckt (Michaelis Pselli scripta minora I, ed. Kurtz-Drexl, Milano 1936, 29, 25–30, 18).

Bei seinem Schüler Michael Ephesios (11./12. Jh.) ist ein Zweifel nicht mehr möglich. Erhalten sind seine Kommentare zu NE V. IX. X (Comm. in Ar. graeca XX, ed. Heylbut, Berlin 1892: NE IX. X) und ibidem XXII 1, ed. Hayduck, Berlin 1901: NE V). Die MM zitiert er sechsmal.

1) p. 31, 25–30 Hayduck

περὶ οὗ τί ποτέ ἐστι (das ius talionis) *σαφέστερον εἶπεν ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Μεγάλων Ἠθικῶν. ἐκεῖνοι* (die Pythagoreer) *γὰρ δίκαιον ᾤοντο τὸ ἀντιπαθεῖν ἃ ἄν τις πεποίηκεν, οἷον εἰ ἐτύφλωσέ τίς τινα, ἀντιτυφλωθῆναι, εἰ ἔτυψεν, ἀντιτυφθῆναι. τοῦτο δὴ τὸ δίκαιον οὐ πρὸς ἅπαντας ἁρμόζει· εἰ γὰρ δοῦλος ἐλεύθερον ἔπληξεν, οὐχ ἅπαξ δεῖ τὸν δοῦλον ἀντιπληγῆναι, ἀλλὰ καὶ πολλάκις*

MM I 33, 1194a30–38

ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ᾤοντο δίκαιον εἶναι, ἅ τις ἐποίησεν, ταῦτ' ἀντιπαθεῖν . . . εἴ τις τὸν ὀφθαλμὸν ἐξέκοψέν τινος, ἀντεκκοπῆναι . . . ἐὰν πατάξῃ . . . ἀντιπληγῆναι . . . τὸ δὲ τοιοῦτον οὐκ ἔστιν πρὸς ἅπαντας . . . ὁ οἰκέτης γὰρ ἐὰν πατάξῃ τὸν ἐλεύθερον, οὐκ ἔστιν δίκαιος ἀντιπληγῆναι, ἀλλὰ πολλάκις

2) p. 66, 6–9 Hayduck

. . . διὰ τὸν Πλάτωνα λέγοντα ὅτι ἔστιν ἀρετὴ θεοῦ . . . Ἀριστοτέλης δὲ οὐκ ἀποδέχεται τὸ δόγμα φάσκων ἐν ἄλλοις, ἐὰν ἡ ἀρετὴ μετρῇ τε καὶ τάττῃ τὰ πάθη, ἔστι δὲ ἐν τοῖς θεοῖς ἀρετή, ἔσονται ἐν αὐτοῖς καὶ τὰ πάθη

MM II 5, 1200b14–15

οὐκ ἔστιν θεοῦ ἀρετή· ὁ γὰρ θεὸς βελτίων τῆς ἀρετῆς καὶ οὐ κατ' ἀρετήν ἐστι σπουδαῖος

3) p. 461, 12–16 Heylbut

ὅτι δὲ οὐδ' ὡς γένος κατηγορεῖται ἡ φιλία τῶν μερικωτέρων, ἀλλ' ἔστι τῶν ὡς ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν λεγομένων, διώρισται τῷ Ἀριστοτέλει ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Μεγάλων Ἠθικῶν

MM II 11, 1209a19–23

εἰσὶν δὲ καὶ αἱ φιλίαι αὗται . . . οὐχ αἱ αὐταὶ μέν, οὐ παντελῶς δὲ οὐδὲ ἀλλότριαι ἀλλήλων, ἀλλ' ἀπὸ ταὐτοῦ πως ἠρτημέναι εἰσίν

4) p. 486, 15–18 Heylbut

καὶ γὰρ ὡς αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐν ἄλλοις λέγει, τῷ Δαρείῳ ἐν Περσίδι ὄντι καὶ μετὰ Περσῶν διατρίβοντι τινὲς τῶν ἐν τῇ Ἑλλάδι ὄντων καὶ τὸν Δαρεῖον οὐδέποτε θεασαμένων ἦσαν εὖνοι τῷ Δαρείῳ, ἀγνοοῦντος τοῦτο τοῦ Δαρείου

MM II 12, 1212a4–6

οὐ γὰρ εἴ τις ἦν Δαρείῳ εὔνους ἐν Περσίδι ὄντι, ὥσπερ ἴσως ἦν, εὐθέως καὶ φιλία ἦν αὐτῷ πρὸς τὸν Δαρεῖον, (sondern nur *εὔνοια*)

5) p. 576, 27–29 Heylbut	MM I 4, 1184b28–30
ᾧ (= dem Menschen als leib-seelisches Wesen) *καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν εἶπεν εἶναι ἐν τοῖς Μεγάλοις Ἠθικοῖς, ὡς καὶ ἐν τῷ πρώτῳ τῶνδε βιβλίῳ* (= EN I 2, 1095a19. 6, 1098a16)	*τὸ ἄρα εὐδαιμονεῖν καὶ ἡ εὐδαιμονία ἐν τῷ εὖ ζῆν ἐστίν, τὸ δὲ εὖ ζῆν ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν*
6) p. 577, 24–25 Heylbut	MM I 4, 1185a3
εὐδαιμονίας δὲ οὐθ' ὁ φαῦλος οὐθ' ὁ μηδέτερος οὐθ' ὁ παῖς, ὡς ἐν τῷ Μεγάλῳ τῶν Ἠθικῶν εἶπε	*οὐ γὰρ ἔσται ἐν παιδί· οὐ γάρ ἐστι παῖς εὐδαίμων, ἀλλ' ἐν ἀνδρί* (sc. *ἡ εὐδαιμονία*)

Aus diesen Zitaten erkennen wir: Michael unterscheidet die beiden Bücher genau (1. 3) oder er verzichtet auf die Buchangabe (5. 6) oder er sagt einfach: *ἐν ἄλλοις* (2. 4), immer jedoch so, daß die Verifizierung keine Schwierigkeit bereitet. Er überträgt den Text der MM nicht ad verbum aus seinem Exemplar – auch seine Zitate aus der NE sind nicht genau wörtlich –, bleibt aber viel näher am Text als etwa Alexander bei seinen NE-Zitaten oder gar Plutarch (Mor. 704 E. 758 C). Er braucht die MM, entweder um Übereinstimmung mit der NE festzustellen oder um die NE zu ergänzen und zu verdeutlichen (1. 2. 3. 4. 6). Der Ausdruck *ἐν ἄλλοις* verrät nicht Unsicherheit des Kommentators, da er so gelegentlich auch auf die NE verweist (579, 37; 594, 13). – Das Zitat Nr. 2 besagt, daß in MM die Behauptung Platons (Gorg. 508a1. 6; Rep. 352a10; 613b2), die Götter hätten ethische Tugend, verneint werde – zur Erläuterung von EN V 13, 1137a28 (*ἴσως τοῖς θεοῖς*). Der Syllogismus (*ἐάν . . . πάθῃ*) dürfte von Michael selbst stammen. Der Inhalt ist durchaus im Sinne von MM; aber *μετρεῖν* in der Bedeutung von *μετριάζειν* ist mir erst aus Aspasios 43, 26. 89, 5 bekannt. S. u. S. 373 zu 1200b14.

Ohne Gewähr für die zeitliche Einordnung reihen wir nach Michael ein den unbekannten Kommentator von NE II–V und VII (Bd. XX der Berliner Ausgabe, s. o. S. 107), der sich in vielen Einzelheiten wohlunterrichtet zeigt. Er zitiert ebenfalls die EE nicht, dagegen die MM an denselben zwei Stellen des V. Buches wie Michael (Nr. 1 u. 2):

1) p. 222, 18–22 Heylbut: *περὶ οὗ – πολλάκις*. Im Gegensatz aber zu Michael gibt er ein wörtliches Referat, Michaels Satz *οἷον εἰ – ἀντιτυφθῆναι,* der ja in MM keine genaue Entsprechung hat, fehlt. Das Zitat nennt ebenfalls genau das I. Buch. Im folgenden Text steht das wenige, worin MM abweicht, in Klammern: *ἐκεῖνοι (μὲν) γὰρ ᾤοντο δίκαιον εἶναι, ἅ τις ἐποίησε, ταῦτα ἀντιπαθεῖν. τὸ δὴ τοιοῦτον οὐκ ἔστι πρὸς ἅπαντας. οὐ γάρ ἐστι δίκαιον οἰκέτῃ πρὸς ἐλεύθερον ταὐτόν. (ὁ) οἰκέτης γὰρ ἐὰν πατάξῃ τὸν ἐλεύθερον, οὐκ ἔστι δίκαιον(-ς) (ἀντι) πληγῆναι ἅπαξ* (deest in MM), *ἀλλὰ πολλάκις.*
2) p. 248, 29–31 Heylbut: auch hier ist die Nähe zu MM größer als bei Michael. Der nicht verifizierbare Syllogismus fehlt:

	MM a. O.
τὸ 'ἴσως' (EN 1137a28) *πρόσκειται διὰ τὸ ἀλλαχοῦ αὐτὸν εἰπεῖν ὡς οὐκ ἔστιν ἀρετὴ θεοῦ τῷ ἀνώτερον ἀρετῆς αὐτὸν εἶναι*	*οὐκ ἔστιν θεοῦ ἀρετή· ὁ γὰρ θεὸς βελτίων τῆς ἀρετῆς*

Die Kaisertochter Anna Komnena rühmt sich in der Einleitung zu ihrer „Alexias" (vollendet 1148), sie habe mit Eifer Ar. und Platon studiert. Dies bestätigt uns u. a. die Tatsache, daß sie Eustratios, den Metropoliten von Nicäa (c. 1050–ca. 1120) beauftragte, zwei Bücher der NE zu erklären. Er erfüllte den Auftrag (1, 13. 256, 3 ff.) und gab breite Erklärungen zu Buch I und VI (Bd. XX der Berliner Ausgabe, s. o.). Bei letzterem war er „durch Alter und Krankheit gebeugt" (256, 25). Er weiß von der Existenz der EE (4, 20), hätte sie aber wohl auch dann nicht benützt – wie man aus dem Tenor seines Kommentierens vermuten darf –, wenn sie schon in einer neuen Edition vorgelegen hätte. MM nennt und zitiert er nicht.

Ins 12. Jh. gehört auch ein anonymer Erklärer der arist. Rhetorik (Comm. in Ar. graeca XXI 2, ed. H. Rabe 1896). Er nimmt aus MM (I 28, 1192b33–4) die Etymologie von *αὐθάδης* (177, 6–7), schreibt sie aber fälschlich Platon zu. Das ist die letzte bisher bekannte kleine Spur der MM in Byzanz.

Im 13. Jh. befindet sich der griechische Text der MM bereits im lateinischen Westen, denn er wird von Bartholomaeus von Messina übersetzt (s. u. S.111).

Im 14. Jh. verfaßte Kaiser Ioannes Kantakuzenos (1347–1354) eine Paraphrase der ersten 5 Bücher der NE, die aber noch nicht ediert ist, so daß man nicht sagen kann, ob er darin auch MM berücksichtigt (K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., München 1897, 300).

Eine vollständige Paraphrase der NE (Comm. in Ar. graeca XIX 2, ed. Heylbut, Berlin 1889) trägt in den Handschriften bald den Namen des Andronikos von Rhodos, bald des Olympiodor, bald des Heliodoros von Prusa. Die beiden ersteren scheiden als Verfasser ohne weiteres aus, aber auch Heliodor ist eine Fiktion. Ob eine Beziehung zu der oben genannten Paraphrase des Ioannes Kantakuzenos besteht, da eine Handschrift den „Heliodor"-Text ihm zuschreibt, weiß ich nicht. Das Werk ist 1367 (Heylbut, praefatio VI) geschrieben und stellt eine ehrbare, aber epigonale Leistung dar, in der außer zwei Analytik-Stellen kein Werk des Corpus Aristotelicum mehr zitiert wird.

Ein Neben-Ergebnis der Untersuchung über die antiken und byzantinischen Bezeugungen der MM ist dieses: obwohl sich bei Ar., der nur die NE zitiert, nicht einmal eine unsignierte Bezugnahme auf MM mit Sicherheit nachweisen läßt, gilt diese vom 1. Jh. v. Chr. bis zu den Byzantinern unausgesprochen oder ausdrücklich als Werk des Ar. Ein Verdacht der Unechtheit, wie ihn z. B. Andronikos gegen die sog. Postprädikamente oder gegen De interpretatione geäußert hat (Ar. Categoriae, ed. L. Minio-Paluello, Oxford 1949 p. VI), ist gegen MM nicht nachweisbar. Daß deshalb schon die Frage nach der „Echtheit" entschieden sei, verbietet sich u. a. durch die Tatsache, daß der Name des Ar. eine Reihe evident unechter Schriften des Corpus deckt, und verbieten die Parallel-Erscheinungen z. B. im Corpus Platonicum und Demosthenicum.

Ob die Araber die MM und die EE gekannt haben, wissen wir bis jetzt noch nicht. Doch wird man es nicht ohne weiteres verneinen dürfen. Dies zu sagen erlaubt uns ein bedeutsamer Artikel von R. Walzer: On the legacy of the Classics in the Islamic world (Festschr. Bruno Snell, München 1956, 189–196). Ihm entnehmen wir die folgenden Hinweise: Ein älterer Zeitgenosse des Avicenna, Miskawaih (gest. 1030), hat einen Traktat über die Beziehungen von Mensch zu Mensch geschrieben, der die Freundschafts-Bücher der NE zur Grundlage hat, aber auch den platonischen Eros-Gedanken neu belebt und die Vorstellung einer „geistigen Vaterschaft" enthält (192).

Die Araber haben in der Tat die NE übersetzt. Walzer (190) verweist auf A. J. Arberry, The Nicomachean Ethics in Arabic (Bull. of the School of Oriental and African Studies 17, 1955, 1–9). Daraus sehen wir: A. hat 1951 in Fez (Marokko) den 2. Teil einer arabischen Übs. der NE (Buch VII–X), aus dem Jahre 1232, gefunden. Er gibt davon eine kleine Probe, die, von dem engeren Gesichtspunkt der Ergiebigkeit für den griechischen Text betrachtet, sofort wieder die großen Schwierigkeiten hervortreten läßt, wie sie sich z. B. bei der Poetik-Übersetzung (Margoliouth-Tkatsch-Gudeman) gezeigt haben. Es handelt sich offenbar um die Abschrift einer früheren Übersetzung, über deren Alter und Verfasser sich A. noch nicht äußert. Trotz mancher Klage glaubt aber A. (1) doch feststellen zu können: „even so, the Nic. Ethics has survived comparatively well the ravages of the neglectful centuries."
Ausführlicher jetzt R. Walzer, Greek into Arabic. Essays on Islamic philosophy. Oxford 1962 (150). – 13*

4

Die Magna Moralia in der Zeit der Hochscholastik

Vorbemerkung: Auf die Paraphrasen der NE von Averroës (1126–1198), Albertus Magnus (1193–1280) und Thomas von Aquin (1225–1274) gehen wir nicht ein. Albertus wußte von den drei Ethiken; den Titel der Großen erklärt er mit: „quia de pluribus tractat".

Über die im Hoch-Mittelalter bekannten Aristoteles-Übersetzungen unterrichtet jetzt das große, von der Union académique internationale publizierte Werk: Corpus Philosophorum Medii Aevi I: Aristoteles Latinus; codices descripsit G. Lacombe, in societatem operis adsumptis A. Birkenmajer, M. Dulong, Aet. Franceschini. Pars prior (p. 1–763), Roma 1939. Pars posterior (p. 769–1388), Cambridge 1955. Darauf beziehen sich die folgenden Codex-Nummern und Seitenangaben (beide Bände sind, wie man sieht, durchpaginiert). Der Abschnitt über die Ethik-Übersetzungen (67–74. 788) beruht fast ganz auf den Forschungen von A. Pelzer 1921.

Die scholastischen Philosophen des 13. und 14. Jh.s kannten fast das gesamte Corpus Aristotelicum in wörtlichen Übersetzungen, deren Latinität also noch keine ciceronianisch-humanistischen Stilansprüche erhebt („translationes vetustae"). Auch die byzantinischen Ethik-Kommentare waren übertragen. Zahlreiche Handschriften bieten: Eustratius et alii in librum Ethicorum. Ob da auch Aspasios dabei war, läßt sich aus den Inhaltsbeschreibungen der einzelnen Codices nicht ersehen. Michael war gewiß darunter (202). Über die drei Ethiken und den kleinen Traktat *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* hinaus kannte das Mittelalter noch die Summa Alexandrinorum; sie ist in 13 Handschriften nachgewiesen, von denen drei den Vermerk haben: „Incipit summa quorundam Alexandrinorum, quam excerpserunt ex libro Aristotelis nominato Nicomachia . . et transtulit eam ex arabico in latinum Hermannus Alemannus" (nämlich in Spanien, 1243 oder 1244). Was für Alexandriner das gewesen sein sollen, wissen wir nicht. Die mitgeteilte Probe (157–8) läßt nur erkennen, daß alle 10 Bücher der NE epitomiert sind. – Zu den oben erwähnten Ausnahmen gehört die Mechanik, De spiritu und die EE. Von dieser sind bisher nur zwei kleine Stücke entdeckt worden. Man hatte nämlich im 13. Jh. ein kleines Schriftchen zusammengestellt mit

dem Titel De bona fortuna, das ganz besonders eifrig abgeschrieben wurde (ca. 150 Handschr.). Es bestand aus den Abschnitten der MM und der EE über die *εὐτυχία* (MM II 8, 1206b30–1207b19 + EE VII 14 (=VIII 2), 1246b37–15 (= VIII 3), 1248b11, bot also von der EE das ganze vorletzte Kapitel. Dazu fand dann Lacombe (17. 73. 161–162) noch das ganze letzte Kapitel der EE, also VII 15 (=VIII 3), 1248b11–1249b24. Aus Bemerkungen in zweien von den drei bisher aufgefundenen Handschriften dieses Textes läßt sich schließen, daß der Übersetzer nicht die ganze EE vor sich hatte, sondern nur das Schlußkapitel.

Die Magna Moralia sind, wie die Vorbemerkung zum Codex Laurentianus 27, 9 und zum Claustroneoburgensis 748 besagt, von Bartholomaeus von Messina übersetzt worden, unter Manfred von Sizilien, also in der Endphase des staufischen Kaisertums: „Incipit liber magnorum ethicorum Aristotelis translatus de greco in latinum a magistro Bartholomeo de Messana in curia Illustrissimi Maynfridi Serenissimi regis Cicilie (1258–1266) sciencie amatoris de mandato suo".

Bartholomaeus ist auch durch fünf weitere Übersetzungen bekannt: Physiognomik, De Mundo, De principiis (= Theophrasts Metaph. Bruchstück), De signis (W. Kley, Theophrasts Metaph. Bruchstück und die Schrift *Περὶ σημείων* in der lat. Übs. des Barth. v. Messina, Diss. Berlin 1936) und Problemata (R. Seligsohn, Die Übs. der ps.-arist. Problemata durch Barth. v. Messina, Diss. Berlin 1934). Die Übersetzung der MM wird von einem meiner Schüler herausgegeben werden, der auch das Verhältnis zum griechischen Texte untersucht.

Im „Aristoteles Latinus" (s. o. S. 110) werden 55 Handschriften dieser Übersetzung nachgewiesen, von denen zwei (Nr. 808. 1367) das II. Buch nicht ganz enthalten und Nr. 1206 nur ein kleines Fragment bietet. Die Handschriften sind entstanden vom 13. bis zum Ausgang des 15. Jh. und enthalten meist auch die NE, von der über 230 vollständige Übertragungen festgestellt sind. Ob außer der genannten Übersetzung der MM noch eine andere existierte, was man daraus schließen könnte, daß sich in zwei Handschriften (Nr. 962. 994) die Bemerkung findet: „Explicit liber Magnorum Moralium Aristotelis de Nova Translatione", hat sich noch nicht klären lassen. Auf jeden Fall weicht der Abschnitt MM II 8 in dem Büchlein De bona fortuna (s. o. S. 110) von dem Text in der Gesamtübersetzung ab (Ar. lat. 72. 160).

Wie die alten Übersetzungen („barbari magis quam Latini") im Zeitalter der neu erglänzenden Latinität gewirkt haben, wissen wir z. B. von Lionardo Bruni aus Arezzo (1369–1444; Seligsohn a. O. 7). Trotzdem sind sie, wie wir oben sahen, bis in den Ausgang des 15. Jh.s hinein abgeschrieben worden und ihr Wert für den griechischen Text muß von den Humanisten erkannt worden sein. Um nur zwei Beispiele herauszugreifen: noch 1504 wurde die Vetusta der NE zusammen mit der neuen des Argyropulos (1416–86) und der des Lionardo von Arezzo gedruckt (Susemihl, EN 1880, praef. V) und kein Geringerer als Petrus Victorius (1499–1585) trug in seine Aldina am Rande Lesungen der Vetusta ein (Susemihl, MM 1883, praef. VIII). Die moderne Forschung steht in der Beschäftigung mit dem Aristoteles Latinus noch beträchtlich hinter dem Plato Latinus zurück. Erst W. Jaeger hat seine Schüler (Seligsohn, Kley, s. o.) zu systematischer Arbeit auf diesem Gebiete veranlaßt, nach dem bereits V. Rose (1863) und R. Foerster in der Ausgabe der Physiognomik (1893) einen Anfang gemacht hatten. L. Spengel (1866, 623) stand dem Monacensis 306 noch ziemlich hilflos gegenüber: „exiguis litteris correptisque syllabis exaratus est, ut lippo vix unum alterumve locum evolvere contingeret". Susemihl hat dann in seiner Aus-

gabe der MM wenigstens für die ersten Spalten (bis 1182b) den genannten Monacensis 306 (Nr. 1016) und den Parisinus 6307 (Nr. 562) verglichen. So steht also die Ausnützung des mittelalterlichen Erbes noch in den Anfängen. Ob sich das Urteil von Seligsohn (a. O. 6) bestätigt, daß die Übersetzungen für den griechischen Text „wesentliche Aufschlüsse nicht" bringen, wird die weitere Forschung zu erweisen haben.

5

Die Magna Moralia in der Neuzeit (bis 1798)

Auch in diesem Abschnitt ist Vollständigkeit nicht erstrebt. Es werden nur die wichtigsten Daten gegeben und zwar bis zu dem Jahr, in dem die wissenschaftliche Arbeit an MM einsetzt (1798). Eine genauere Beachtung hat sie in diesem Zeitraum nicht gefunden. Der griechische Text bleibt bis zu I. Bekker (1831) im wesentlichen der der Aldina, soweit nicht das sprachliche Ingenium der großen Humanisten da und dort Anlaß zu Verbesserungen fand. Die griechischen Manuskripte, die nach dem 10. Jh. (K^b) bis ins 15. hinein geschrieben wurden, sind, soweit sie ihm bekannt waren, von Susemihl in der praefatio seiner Ausgabe besprochen. Gianozzo Manetti (1396–1459) ist der erste uns bekannte Humanist, der als ausgezeichneter Lateiner die drei Ethiken übersetzt hat (J. E. Sandys, A history of class. scholarship II, Cambridge 1908, 45). Die Übersetzung scheint aber durch Vallas Leistung in den Hintergrund gedrängt worden zu sein. Im „Ar. Latinus" (Index) erscheint er als Besitzer von Translationes vetustae.

Giorgio della Valle (ca. 1430–1499), ein Verwandter des berühmteren Lorenzo: Übersetzung der MM. Erschienen in Venedig 1488 (Fabricius 268^h) und 1496 in: „Aristotelis opera omnia, Latine, impensis Benedicti Fontanae, per Gregorium de Gregoriis" (Susemihl MM 1883, 126). Abgedruckt in der Berliner Akademie-Ausgabe III 1831, 589 mit der Jahreszahl 1498. Als Probe diene der Anfang, konfrontiert mit Bartholomaeus:

Quoniam de moribus agere propositum nobis est, primum illud videndum, cuiusnam scientiae vel artis pars sint mores sive moralis haec disciplina. Ut igitur paucis absolvam, non alius videtur pars esse quam civilis (Valla)

Quoniam eligimus dicere de moralibus, primum utique erit considerandum mores cuius sunt pars. Ut breviter quidem igitur dicere, videbuntur non alterius quam politice esse pars (Barth.).

1495–1498 Editio princeps der Werke des Aristoteles, Venedig, bei Aldus Pius Manutius (die MM im 5. Bd. 1498).

1531 Gesamtausgabe des Ar. durch Desiderius Erasmus von Rotterdam (1466 bis 1536) = Editio Basileensis I (II 1539. III 1550; weitere frühe Gesamtausgaben bei Apelt, EN 1912^3 XIII).

1554 Vitus Amerbach, Magnarum ethicarum disputationum Aristotelis libri II, ex interpretatione Viti A. cum explicatione quinti libri Ethicorum et disputatione de usuris, Basel.

1499–1585 Petrus Victorius; ist nicht nur der berühmte Kommentator der NE (1547) sondern hat sich auch, als Philologe, nicht hindern lassen, die Vetusta trotz ihrer Latinität zu benützen (s. o. S. 111). Er, sowie die beiden Editoren des Gesamt-Aristoteles Friedrich Sylburg (1536–96; die Ausgabe 1584–87) und namentlich Isaak Casaubonus (1559–1614; die Ausgabe 1590) haben, wenn auch keineswegs systematisch, doch manches zur Kritik des Vulgattextes geleistet, so daß sie Susemihl im Apparat seiner Edition berücksichtigte.

Caelius Secundus Curio (gest. 1569), der Herausgeber u. a. des Appian, dürfte der erste sein, der die Echtheit der MM bezweifelte (Fabricius 268). Andererseits hat Nicasius Ellebodius (über ihn R. Kassel, Rhein. Mus. 105, 1962, 111–121) Bemerkungen zu MM verfaßt (im Codex Ambrosianus 609, Wartelle).

1540–1609 Josef Justus Scaliger. Er hat in seinem Handexemplar das Wort *'Αριστοτέλους* gestrichen und bemerkt dazu: „*οὐκ ἔστιν 'Αριστοτέλους, ἀλλ' ἐκ τῶν 'Αριστοτέλους*. Tamen citat libros Aristotelis tanquam auctor“ (gemeint ist 1185b15. 1201b25). L. Spengel (1863, 184) hat darauf aufmerksam gemacht; W. Oncken (1864, 217–220) hat Scaligers Konjekturen publiziert, die Susemihl zwar, soweit es ihm angebracht schien, in seinem Apparat notierte, im ganzen aber, mit Recht, nicht sehr hoch einschätzte (praef. VI).

1583–1645 Hugo Grotius. Er hat ebenfalls die Autorschaft des Ar. bezweifelt (Fabricius 268[g]), während G. I. Vossius (1577–1649) aus MM 1185b15 auf Ar. schließen zu können glaubte (dagegen schon Chr. Pansch 1841, 6), eine Position, die von Johann Jönsen (Ionsius 1624–1659) wieder verlassen wurde (Fabricius 268[g]). 22*

1668 veröffentlicht der gelehrte Jesuitenpater Silvester Maurus in Rom im 2. Bd seiner Gesamtausgabe auch die MM (als Werk des Aristoteles, in der Übs. des Valla) und die EE (incerto interprete) und gibt dazu ein running commentary, mit unbestechlicher Logik, aber natürlich schwelgend in der scholastischen Numerierung: ad 1, ad 2 usw.

1793 Was man im ausgehenden 18. Jh. von den MM wußte – nicht eben viel – erscheint codifiziert bei J. A. Fabricius-G. Chr. Harles, Bibliotheca Graeca III[4] 268. (Die 1. Auflage dieses 14bändigen Riesenwerkes erschien in Hamburg, 1705–28; die 4. ebendort in 12 Bänden 1790–1809 (Register 1838).

6

Die wissenschaftliche Erforschung der Magna Moralia 1798 — 1972

Aus praktischen Gründen ist vorausgeschickt das Verzeichnis (a) der Ausgaben und (b) der Übersetzungen des griechischen Textes, sowie (c) der Einzelarbeiten zu MM. In der darauf folgenden Darstellung (d) werden die letzteren nur mit dem Namen des Verfassers und der Jahreszahl zitiert. Bibliographien, philosophiegeschichtliche Gesamtdarstellungen und Monographien über Ar., sowie Arbeiten zur griechischen Ethik überhaupt vgl. in Bd. VI unserer Übersetzung 255–258, Kommentare und Arbeiten zur NE ebd. 252–263. 40*

a

Aristoteles, Graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri ed. Academia Regia Borussica II, Berlin 1831. Nach Kapitel-, Seiten- und Zeilenzahl dieser Ausgabe wird zitiert. Aus Versehen folgt bei Bekker auf I 20 gleich I 22; bei Susemihl ist dies in Ordnung gebracht.

Aristoteles, cum fragmentis, ed. Dübner, Bussemaker, Heitz, I–IV, Paris (A. F. Didot) 1848–69; V (Indices) 1874. Die Gr. Ethik in II 1850; das ist der französische revidierte „Bekker", mit Einarbeitung des von der Kritik, namentlich Spengels und Bonitzens, inzwischen Geleisteten. Die beigegebene latein. Übersetzung schließt sich an Valla an. Über die Grundlagen des griechischen Textes erfährt man nichts.

Aristotelis quae feruntur Magna Moralia, rec. F. Susemihl, Leipzig (Teubner) 1883. Die einzige zur Zeit vorhandene wissenschaftliche Ausgabe, vorbereitet durch zwei Greifswalder Programme (De Magnorum Moralium codice Vaticano 1342 = P^b, 1881 und De recognoscendis Magnis Moralibus et Ethicis Eudemiis, 1882); durch Verbreiterung der handschriftlichen Grundlage ein Fortschritt über Bekker hinaus, aber noch keine wirkliche Recensio. Auf Grund von Stichproben meine ich allerdings, daß auch durch weitere und verbesserte Collationen über Susemihls Text hinaus kein wirklich wesentlicher Fortschritt zu erzielen sein werde. – Leider ist der Text durch eine große Anzahl von Druckfehlern entstellt (s. u. S. 476 Anhang I) und ist K^b mit unglaublicher Nachlässigkeit behandelt. Falls sich Susemihl einfach an die Kollation von R. Schoell gehalten hat, müßte das Lob („accuratissima", praef. VI), das er dieser spendet, sehr stark eingeschränkt werden.

Aristotle, Metaphysics X–XIV (by H. Tredennick), Oeconomica, Magna Moralia with an english translation by G. C. Armstrong (= The Loeb Classical Library Nr. 287), London 1935 (zuletzt 1947). Entsprechend dem Zweck dieser Ausgabe brauchbar (mit Ausnahme der Einleitung).

b

Die lateinischen Übersetzungen des 13. Jh.s, sowie die der Humanisten sind o. S. 110f. besprochen.

Aristoteles, Werke, VI: Schriften zur praktischen Philosophie, 8. Bd.: Große Ethik, nebst der Schrift über die Tugenden und Laster, übs. von J. Rieckher (Prof. am oberen Gymnasium in Heilbronn) = Osiander-Schwab, Bd 296, Stuttgart 1859. Wohl die erste deutsche Übs.; gediegen; einige Textvorschläge sogar in den Apparat von Susemihl übergegangen. Es besteht kein Grund zu dem Optimismus, daß unsere Kenntnis der aristotelischen Sprache sich so vervollkommnet habe, daß ein rund 100 Jahre altes Werkchen abgetan sei.

Die Große Ethik des Aristoteles, übs. von H. Bender (Prof. am Gymnasium zu Tübingen), Stuttgart, 1873 (sicher nach Rieckher). Ebenfalls tüchtig und mit gelegentlichen kritischen Bemerkungen. Oeuvres d'Aristote; La morale d'Ar. III: Grande Morale et Morale à Eudème, trad. par J. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris 1856 (mit Einleitung über die drei Ethiken I 255–334; dazu L. Spengel X 1, 1864, 176–178). Prächtig gedruckt und mit fortlaufendem kleinen Kommentar versehen, der, obwohl ahistorisch, gelegentlich gute Bemerkungen enthält. Daß Ar. die Politik

über die Ethik stellt, ist ihm peinlich. Erklärung: „Je crois que c'est une erreur d'Ar." (p. 2).

The Works of Aristotle, transl. under the editorship of W. D. Ross, vol. IX: EN by W. D. Ross; MM by St. G. Stock; EE by J. Solomon, Oxford 1915 (zuletzt 1949). An Präzision, auch in den von Ross nicht persönlich übersetzten Teilen, bisher unerreicht. Die englische Übersetzung von G. C. Armstrong s. unter a). Anschluß an St. G. Stock.

Aristoteles, Die Lehrschriften VII 1, übs. von P. Gohlke, Paderborn 1951[2]. Darüber s. u. S. 478 Anhang II.

[Aristoteles], Populaere Forelaesning over Etik. Den „store Moral", Magna Moralia. Übs., Einl. von Poul Helms, Kopenhagen 1954. 11*

c

Für die folgende Literatur-Übersicht ist Vollständigkeit erstrebt: 13*

Allan, D. J., Magna Moralia and Nic. Ethics; Journal of Hell. St. 77, 1957, 7–11

Arnim[1], *H. v.*, Die drei arist. Ethiken; SB Wien 202, 2, 1924

Arnim[2], *H. v.*, Arius Didymus' Abriß der peripatet. Ethik; SB Wien 204, 3, 1926

Arnim[3], *H. v.*, Anzeiger Ak. Wien 14, 1927, 163–173 (gegen J. L. Stocks)

Arnim[4], *H. v.*, Die Echtheit der Gr. Ethik des Ar.; Rhein. Mus. 76, 1927, 113–137. 225–253

Arnim[5], *H. v.*, Das Ethische in Ar.' Topik; SB Wien 205, 4, 1927

Arnim[6], *H. v.*, Neleus von Skepsis; Hermes 63, 1928, 103–107

Arnim[7], *H. v.*, Eudemische Ethik und Metaphysik; SB Wien 207, 5, 1928

Arnim[8], *H. v.*, Nochmals die arist. Ethiken. Gegen W. Jaeger. Zur Abwehr; SB Wien 209, 2, 1929

Arnim[9], *H. v.*, Der neueste Versuch, die Magna Moralia als unecht zu erweisen; SB Wien 211, 2, 1929. Ferner Bemerkungen in SB Wien 212, 5 1931; 53–56.

Aumüller, J., Vergleichung der drei arist. Ethiken hinsichtlich ihrer Lehre über die Willensfreiheit; Prog. Gymn. Landshut 1898/99; 1899/1900. 88 S.

Bendixen, J., Bemerkungen zum siebenten Buch der Nikom. Ethik; Philologus 10, 1855, 199–210; 263–292

Bendixen, J., Übersicht über die neueste, die arist. Ethik u. Pol. betr. Literatur; Philologus 11, 1856, 351–378. 544–582 (EE u. MM: 568–582). 16, 1860, 465–522 (EE u. MM: 490–497)

Berg, K., Die Zeit der Magna Moralia; Wien. Stud. 52, 1934, 142–147

Bonitz[1], *H.*, Observationes criticae in Aristotelis quae feruntur Magna Moralia et Ethica Eudemia, Berlin 1844 (MM: 3–30)

Bonitz[2], *H.*, Zur Texteskritik der Eudem. Ethik und der Magna Moralia; Neue Jahrb. f. Philol. u. Päd. = Jahrb. f. class. Philol. 79, 1859, 15–31 (= Rezension von Rassow[1] 1858)

Bonitz[3], *H.*, Aristotelische Studien II; SB Wien 41, 1863, 390–391

Bonitz[4], *H.*, Aristotelische Studien III; SB Wien 42, 1863, 39–40. 45–47. 68–69. 78–79

Brandis, Chr. A., Hdb. der Geschichte der griech.-röm. Philosophie II 2, 2; Berlin 1857, 1335–1567

Breier, *F.*, Besprechung von Bonitz[1] 1844; Neue Jenaische Literatur-Zeitung 4, 1845, 843–846

Brink, *K. O.*, Stil und Form der pseudarist. Magna Moralia; Diss. Berlin 1931. Ohlau 1933

Brink, *K. O.*, Peripatos; RE, Suppl. VII 1940, 899–949

Buhle, *J. G.* (= *Th.*), De librorum Aristotelis qui vulgo in deperditis numerantur ad libros eiusdem superstitis rationibus; Comm. Soc. Reg. Sc. Gottingensis 15, 1804, 113 (vorgetragen 1800)

Chandler, Miscellaneous emendations and suggestions, London 1866 (mir nicht zugänglich)

Deichgräber, *K.*, Original u. Nachahmung. Zu Ps.-Ar. Magna Moralia . . ., Hermes 70, 1935, 106

Diller, *H.*, Besprechung von K. O. Brink 1933; Gnomon 12, 1936, 138[1]

Dirlmeier, *F.*, Die Zeit der Großen Ethik; Rhein. Mus. 88, 1939, 214–243

Dirlmeier, *F.*, Ar., Nikomachische Ethik, übs. und erläutert, Berlin 1956, 1964[3] (zitiert Band 6 dieser Ausgabe) und Eudem. Ethik, Berlin 1962

Düring, *I.*, Aristotle's Protrepticus, Göteborg 1961 und Aristoteles, Heidelberg 1966, 438–456

Elorduy, *E.*, Los Magna Moralia de Aristóteles; Emérita 7, 1939, 6–70

Elorduy, *E.*, Besprechung von E. J. Schächer 1940; Emérita 13, 1945, 364–368

Elorduy, *E.*, Besprechung von F. Nuyens, L'évolution de la psychologie d'Ar., Louvain 1948 = Übs. der holländ. Ausgabe von 1939; Pensamiento 6, 1950, 465–493 (über MM: 483. 487–493)

Fritz, *K. v.*, Art. Neleus (4); RE XVI 1935, 2280

Fritz, *K. v.*, Besprechung von R. Walzer 1929; Dtsch. Lit.-Ztg. 51, 1930, 1791–96

Geffcken, *J.*, Zur Entstehung u. zum Wesen des griech. wissenschaftl. Kommentars; Hermes 67, 1932, 397–412; bes. 405–406

Geffcken, *J.*, Griech. Literaturgeschichte II, Heidelberg 1934, Anm. S. 220[2]

Gigon, *O.*, Ar., Die Nikomachische Ethik, Übs. m. Einl., Zürich 1951 (über MM: 40)

Gigon, *O.*, Besprechung der Ar.-Übs. von Gohlke; Gnomon 24, 1952, 316–324 (über MM: 319. 321)

Gohlke, *P.*, Die Entstehung der arist. Ethik, Politik, Rhetorik; SB Wien 223, 2, 1944

Heylbut, *G.*, Zur Ethik des Theophrast von Eresos; Arch. Gesch. d. Philos. 1, 1888, 194–199

Jaeger[1], *W.*, Aristoteles, Berlin 1923, 237; [2]1955 (unverändert)

Jaeger[2], *W.*, Über Ursprung und Kreislauf des philos. Lebensideals; SB Berlin 1928, 390–421

Jaeger[3], *W.*, Ein Theophrastzitat in der Gr. Ethik; Hermes 64, 1929, 274–278

Kapp, *E.*, Besprechung von v. Arnim[1] 1924; Gnomon 3, 1927, 19–38. 73–81

Mansion[1], *A.*, La génèse de l'oeuvre d'Ar. d'après les travaux récents; Rev. néoscol. de philos. 29, 1927, 307–341; 423–466

Mansion[2], *A.*, Autour des éthiques attribuées à Ar.; a. O. 33, 1931, 80–107. 216–236. 360–381

Mansion, *A.*, Chronique de littérature aristotélique; a. O. 40, 1937, 616–640. 41, 1938, 428–451 (behandelt keine Schriften zur Ethik, sondern: die Oxfordübers. I[2] II 1.3 VIII, 1928–1931; D. Ross, Physik 1936; Budé-Texte: Physik 1931, De mundo 1933. Vrin-Übers. von J. Tricot: Met. 1933, De gen. et corr. 1934, De anima

1934, Organon I 1936; Loeb-Texte: Physik 1929. 1934; die erste ital. Met.-Übers. von A. Carlini, 1928. De anima, ed. P. Siwek 1933; Ar. Dialog. Fragm. ed. R. Walzer, 1934; Theophrast, Met., ed. Ross-Fobes 1929 u. die dazugehörige Diss. von W. Kley, 1936)

Mansion, A., Aristotelesliteratuur; Tijdschr. voor Philos. 2, 1940, 403–426 (bespricht W. Jaeger, Diokles, 1938; P. v. Schilfgaarde, De Zielkunde van Ar., Leiden 1938; F. Nuyens, Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Ar., Nijmegen 1939)

Margueritte, H., Besprechung von H. v. Arnim[8] 1929; Rev. d'hist. de la philos. 4, 1930, 401–405 (s. auch Mansion[2] 363)

Masellis, V., Nuovi argumenti per l'autenticità della 'Grande Etica'; Riv. di filol. NS 32, 1954, 168–188

Oncken, W., Scaligerana zu Ar.' eth. u. pol. Schriften; Eos, Süddeutsche Zeitschr. f. Philol. u. Gymnasialwesen, Würzburg I 1864, 217–220

Moraux, P., Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote, Louvain 1951

Pansch, Chr., De Moralibus magnis, subditicio Aristotelis libro, Progr. Eutin 1841 (15 S).

Pelzer, A., Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Ar. en usage au XIII[e] siècle; Rev. néoscol. de philos. 23, 1921, 316–41. 378–412 (über MM: 319–323)

Petersen, E., Theophrasti characteres, Leipzig 1859, 66–89 (passim)

Praechter, K., Die Philosophie d. Altertums, Berlin 1926[12], 370[1]

Ramsauer, G., Zur Charakteristik der arist. Magna Moralia, Progr. Oldenburg 1858 (77 S.)

Rassow[1], *H.*, Observationes criticae in Aristotelem, Progr. Berlin 1858. 32 S. (bes. 14–24)

Rassow[2], *H.*, Emendationes Aristoteleae, Progr. Weimar 1861 (bes. 13)

Rassow[3], *H.*, Forschungen über die Nik. Ethik des Ar., Weimar 1874, 86–110 (verschiedentlich auch zu MM; s. Index, p. VIII)

Rassow[4], *H.*, Zu Aristoteles; Rhein. Mus. 40, 1885, 312–314

Regenbogen, O., Theophrastos v. Eresos; RE Suppl. VII 1940. Neudruck 1950 (über MM: 1488–92)

Roebben, J., De recta ratio in de Ethica Nic. en de Magna Moralia. Een vergelijkende studie, Diss. Louvain 1949 (Maschinenschr.)

Rose, V., De Aristotelis librorum ordine et auctoritate, Berlin 1854

Schächer, E. J., Studien zu den Ethiken des Corpus Aristotelicum I u. II = Stud. z. Gesch. u. Kultur des Altertums 22, 1 und 2, Paderborn 1940

Schleiermacher, F., Über die ethischen Werke des Ar., gelesen am 4. 12. 1817 = Sämtliche Werke III 3 = F. Schl.s Literar. Nachlaß, Zur Philosophie 1 = Reden u. Abh. der Kgl. Ak. d. W., hrsg. von L. Jonas, Berlin 1835, 306–333 (mitten im Satz abbrechend; a. O. S. XIV–XVI Verzeichnis aller Arbeiten Schl.s zu Aristoteles)

Spengel, L., Über die unter dem Namen des Ar. erhaltenen ethischen Schriften; Abh. d. Bayer. Ak. München III 2, 1841, 437–496. III 3, 1843, 497–551

Spengel, L., Aristotelische Studien I. II; a. O. Über die NE: X 1, 1864, 169–219. X 3, 1866, 595–671. 623–635 über MM

Stocks, J. L., Besprechung von R. Walzer 1929; Gnomon 7, 1931, 145–151

Susemihl, F., Zur pseudo-aristotelischen gr. Moral und eudem. Ethik; Rhein. Mus. 35, 1880, 475–479

Susemihl, F., Geschichte der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit, Leipzig 1891. 2

Tennemann, W. G., Bemerkungen über die sogenannte große Ethik des Ar.; Abh. der Kurfürstlich-Mainzischen Ak. nützlicher Wiss. zu Erfurt 1, 1799, 209–232 (als Sonderdruck, Erfurt 1798)

Theiler, W., Die Gr. Ethik und die Ethiken des Ar.; Hermes 69, 1934, 353–379

Thomas, E., Aristotelische Untersuchungen I; Hermes 17, 1882, 545–550 (zu MM: 545–546)

Trendelenburg, A., Einige Belege für die nacharist. Abfassungszeit der magna moralia; Hist. Beitr. zur Philos. 3, 1867, 433–444

Trude, P., Der Begriff der Gerechtigkeit in der arist. Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin 1955; Neue Kölner Rechtswiss. Abh. 3 (zu MM I 33)

Verdenius, W. J., The meaning of ἦθος and ἠθικός in Ar.s Poetics; Mnemosyne 12, 1945, 241–257

de Vogel, C. J., Greek Philosophy II, Leiden 1953

Walzer, R., Magna Moralia und arist. Ethik, Berlin 1929; Neue Philol. Unters. 7

Wehrli, F., Die Schule des Aristoteles. Texte u. Komm. I–X, Basel 1944–1959

Wilamowitz, U. v., Neleus von Skepsis; Hermes 62, 1927, 371

Wilpert, P., Die Lage d. Ar.-Forschung; Zeitschr. für philos. Forschung 1, 1946, 123–140

Zahlfleisch, J., Die in den drei unter dem Namen des Ar. uns erhaltenen Ethiken angewandte Methode; Jahrbuch für Philos. u. spekul. Th. 10, 1896, 1–22. 149–174

Zeller, E., Die Philosophie der Griechen II 2³, Leipzig 1879, 941–944

d

In der Gründerzeit der Altertumswissenschaft (1795 F. A. Wolfs Prolegomena) sind auch die Magna Moralia zum erstenmal Gegenstand einer systematischen Arbeit geworden. Nachdem der Jenaer Philosophieprofessor W. G. Tennemann 1795 den letzten Band seines „Systems der platonischen Philosophie" veröffentlicht hatte, wandte er sich Ar. zu. Er hatte das Empfinden, daß das Studium der arist. Schriften in eine „neue und glücklichere Epoche" trete. Die Abhandlung erschien 1798. Inhalt: die Magna Moralia seien ein konzentrierter Auszug aus der NE; Aufbau und Inhalt, im großen wie im einzelnen, legten diese Erklärung nahe. Beweisen lasse sie sich durch Stellen, an denen der Anonymus den Ar. mit φησίν zitiert (1193b3; 1198b11; 1201a19). Gelegentlich bringe der Anonymus von Ar. Abweichendes, Ergänzendes, auch Deutlicheres, so in der Lehre von der Entscheidung (I 17), der natürlichen Tugend (I 34), vom richtigen Logos (II 10), von der Freundschaft (φιλητόν – φιλητέον II 11), von der Lust (καθισταμένης – καθεστηκυίας φύσεως II 7). Außerdem sei „die Idee eines moralischen Weltenregierers, der Glückseligkeit nach Würdigkeit austeilt (II 8, 1207a7), ein angenehm überraschender Gedanke, der beim

Ar. nicht vorkommt". Ferner: in der NE lasse Ar. manchmal eine Tugend unbenannt, wenn ihm die Sprache nicht den passenden Ausdruck bot, oder er zweifle an der Geeignetheit gewisser Termini; der Anonymus dagegen gebrauche diese „ohne alle Bedenklichkeit". Schließlich setzt er die Abfassung der MM auf Grund des Gottes-Arguments (II 15) in die Zeit nach der EE, die ihm ebenfalls als unecht gilt, und auf Grund des *ἀλυπία*-Arguments (II 7) „wahrscheinlich nicht vor die 160. Olympiade" (140 v. Chr.). – Diese ersten Beobachtungen, von einem Manne, der 1794 den Plan eines „platonischen Glossars" ankündigte, treffen durchwegs Wichtiges. Sie blieben aber, nachdem J. G. Buhle ihnen 1800 (113) eine zustimmende Zeile gegeben hatte, in der Folgezeit unbeachtet und sind erst 1939 der unverdienten Vergessenheit entrissen worden (Rhein. Mus. 88, 243).

Bald nach Tennemann wurde dann durch F. Schleiermacher (1817, s. o. S. 94), wiederum also von philosophischer Seite, in glänzender Form, ohne Kenntnis von Tennemann, mit vorwiegend spekulativen Argumenten, die NE zugunsten der MM entthront. „Sehen wir also auf die Haltung des ganzen: so müssen uns die *ἠθικὰ μεγάλα* ächter erscheinen als die nikomachische, und auf dieser muß ein stärkerer Verdacht ruhen bleiben" (317). Es wird immer das denkwürdige Verdienst Schleiermachers bleiben, als erster, soviel ich weiß, die Problematik erkannt zu haben, die in dem Nebeneinander von ethischen und dianoëtischen Tugenden liegt. Da die spätere Forschung wiederholt bei Schleiermacher eingesetzt hat (L. Spengel 1841, 442. 456 usw.; R. Walzer 1929, 2; E. Schaecher 1940, 6), dürfen wir uns mit dem Hinweis darauf begnügen. Das Scheitern aller rein spekulativen Bemühung in der Platon-Forschung (gerade auch der Schleiermachers) zeigt, daß die Entscheidung auch des Drei-Ethikenproblems vor allem von dem Studium der Sprache zu erwarten ist, von einer Philologie, die der philosophischen Durchdringung bei keinem ihrer Schritte entraten kann. So lange jedenfalls nicht, als es keine Sprachstatistik nach Art der an Platon geübten gibt. Diese allerdings würde sich einem außerordentlichen Hindernis gegenüber sehen: der Tatsache nämlich, daß sich die Sprache des Ar. nicht, genial-flexibel, von einem Jugend- zum Altersstil entwickelt.

Während in der ganzen Zeit nach Schleiermacher, bis zu H. v. Arnim[1] (1924) sich keine Stimme mehr für die Echtheit der MM erhob, kehrte der gelehrte P. E. Elorduy (1939), ausgehend von einer Polemik gegen K. O. Brink (1934), ausdrücklich wieder zu der Position von Schleiermacher zurück. Diese Merkwürdigkeit veranlaßt uns, den chronologischen Überblick zu unterbrechen und über diese Arbeit ausführlicher zu sprechen, zudem ihr, wie aus Masellis (1954) zu ersehen ist, dasselbe Schicksal, wie Tennemann droht, nämlich übersehen zu werden (der Verf. hat später in Pensamiento 6, 1950, 483 selbst die „interposición del telón pirenaico" bedauert). Elorduy unternimmt eine Art Glorifikation der MM. Sie sind ihm ein exoterisches Werk (conferencias exotéricas), geschrieben vom Vortragenden selbst in Form von sorgfältig ausgearbeiteten Notizen (apuntes, 18); ihr Aufbau ist der Plan eines Professors, der seine öffentlichen Vorträge mit voller Beherrschung der Materie vorbereitet (17). Die allgemeine und die spezielle Disposition der MM lasse zwei gegensätzliche Erklärungen zu: entweder paßt die allzu große Beflissenheit in der Rechtfertigung der zu behandelnden Einzelthemen schlecht zu dem Format eines Ar. – oder: sie sei zu verstehen bei einem genialen Philosophen, der seinen Hörern und Lesern eine neue Wissenschaft darbietet oder eine schon behandelte Wissenschaft mit vollkommen neuer Methode (27). Diese merkwürdige Alternative wird von

Elorduy im Sinne der zweiten Möglichkeit entschieden. Die MM, vielleicht zu den ἐγκύκλια (69) gehörig, sind ein Werk voll Konsequenz und Methode, ohne Schwankungen (oscilaciones) und dabei voll dramatismo (51). Wie sind solche Urteile möglich? Wir dürfen sie wohl zum guten Teil aus der scholastischen, ahistorischen Denkweise des Verf. ableiten, der davon schon 1936 in seiner „Sozialphilosophie der Stoa" (Diss. München) eindrucksvolle Beispiele gegeben hatte. Aus ihr erklären sich auch die Fehlurteile über die NE, die er dauernd als düstere Folie für MM gebraucht. Sobald sich die NE, die nur eine Sammlung von Schulnotizen und wahrscheinlich von Nikomachos geschrieben ist (26[1]), von dem sicheren Weg der MM entfernt, verliert sie „la orientación e incurre en toda serie de contradicciones; contradicciones lógicas y de disposición las unas, otras doctrinales y de fondo" (51). Es fehlt ihr (z. B. im I. B.) an Orientierung und Methode (29). In der ersten Lustabhandlung präsentiere uns die NE „en un estado ruinoso" das, was in MM „magnífica construcción" sei (40). Um die Konfusion der NE weiterhin zu zeigen, druckt er spaltenweise die scholastische Disposition von Buch V aus Michelets Kommentar (Berlin 1848; Bendixen (1856, 551) nannte diese Disposition eine „orthopädische Zwangsjacke") ab (51–53) und meint, daß dies allein schon genug beweise. All diese Verdikte sind aber nur deshalb möglich, weil Elorduy nicht von der immensen interpretatorischen Arbeit Kenntnis nimmt, die von 1857–1900 durch Grant, Ramsauer, Stewart und Burnet an der NE geleistet worden ist. Desgleichen fehlt eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den beiden gründlichsten Arbeiten über die MM, von G. Ramsauer (1858) und R. Walzer (1929). Dagegen zitiert er unbedeutende deutsche Artikel zur NE, z. B. aus den Jahren 1860, 1862 und 1881. Über die bisher vorgebrachten grammatischen Argumente urteilt er, sie hätten zu wenig Gewicht, als daß man darauf eine Theorie bauen könne, während die philosophische Analyse zu objektiveren Schlüssen führe, denn „die innere Struktur eines philosophischen Werkes ist gleichsam ihr (wessen?) Skelett und tragendes Gerüst" (su esqueleto y armazón, 65[0]). Da die Aussagen Elorduys über MM sich in ständiger Abhängigkeit von denen über die NE befinden, können wir ihnen keine Beweiskraft zubilligen. Es ist eine beklagenswerte Erscheinung gerade bei der Aristotelesforschung, daß immer wieder Theorien gewagt werden, als hätte es keine Vorarbeiten gegeben, als sei das Können des 20. Jh.s in rätselhafter Weise dem des 19. überlegen. Wenn L. Spengel 1841 (440) schrieb: „Wir treten den Verdiensten vieler, namentlich früherer Gelehrten keineswegs zu nahe, wenn wir behaupten, daß bei Ar. alle Untersuchungen von vorne zu beginnen haben", so hatte dies damals seine Richtigkeit. Heute ist es einfach unmöglich.

Schleiermachers literarischer Nachlaß wurde 1835 durch L. Jonas veröffentlicht. Die nächste Untersuchung aber der MM, im Titel das Ergebnis bezeichnend, geht weder von Schleiermacher noch von Tennemann aus, sondern fängt wieder von vorne an. Der Verf. ist Chr. Pansch (1841), Konrektor an der Gelehrten- und Bürgerschule zu Eutin, vorher schon mit einer guten Arbeit über die NE hervorgetreten (1832; eine zweite folgte 1858; Titel bei Apelt in der Teubneriana der NE XXV). Da weder Spengel noch Walzer noch Schächer diese Untersuchung kennen und selbst Susemihl (in der Teubneriana der MM XI[5]) schreibt, er habe sie sich nicht verschaffen können, skizziere ich den Inhalt, wobei die Zitate modernisiert sind; in seiner Eutiner Abgeschiedenheit hatte Pansch die Akademie-Ausgabe nicht zur Hand (11 Anm. 27). Pansch zählt zunächst die antiken Zeugnisse über die MM auf; dann, aus Fabricius,

die wenigen Äußerungen des 16.–18. Jh.s zu dieser Schrift. Dann untersucht er kurz die in ihr gegebenen Verweise auf andere Schriften: 1185b15 (*ἐκ τῶν ἠθικῶν*); 1201b25 (Analytik); 1185b2 und 1206a25 (*ἄλλος λόγος*); 1185b3 (*ὡς φαμέν*) und auf andere Philosophen: 1198a13 (*οἱ νῦν*); 1204a25 und 1206b18 (*οἱ ἄλλοι* = Platoniker); 1200b25 (Sokrates *ὁ πρεσβύτης*). Dann notiert er folgende Unterschiede in den Aussagen von EN und MM: das Fehlen der dianoëtischen Tugenden in MM; die Behandlung der *ὑπόληψις* EN 1139b17: MM 1196b37; die Tugenddefinition EN 1106b36: MM 1186a33. 1185a38; die Behandlung der *ἀναισθησία* EN 1119a7. 10: MM 1191b10–13; das vorsichtige Benennen von Verhaltensweisen in EN 1125b26–29 (*πραότης*): dagegen MM 1191b24 („nihil haesitans"); ebenso EN 1127a14: MM 1193a28 (*ἀλήθεια*); zu vergleichen auch EN II 7,13. IV 14: MM I 30 (*εὐτραπελία*); EN II 7,15: MM I 27 (*νέμεσις*) EN IV 12: MM I 28.31 (gesellige Tugenden); es gibt viele Spielarten der Knauserigkeit EN 1121b17: dafür steht in MM 1192a11–13 ein Gemeinplatz; die Schamempfindung ist in EN 1128b10 keine Tugend, wohl aber in MM 1193a1; Abweichungen in der Behandlung der Selbstliebe EN IX 8: MM II 13–14; die Diairesis der Güter EN 1101b11: MM 1183b20 bis 1184a14. Abschnitte, die sich in EN nicht, dagegen in MM finden: II 8 (*εὐτυχία*) II 9 (*καλοκαγαθία*); diese deuten entweder auf einen Philosophen nach Ar., der Platonisches hereinbrachte, oder auf ein Werk, das Populäres darstellt. Die bisher behandelten Verschiedenheiten schließen nach Pansch Ar. als Autor aus. Weitere Anstöße: *οἴδασι* MM 1190b24: EN 1116b8 (*ἴσασι*); *ἀποκατάστασις* MM 1205b11 zu EN 1152b34 (*καθιστάναι*); *ἐξίστασθαι* MM 1212a36: EN 1169a30 (*προΐεσθαι*); in MM 1187b26 wird das Prädikat *καλὸς κἀγαθός* vom Körper gebraucht; die in MM 1197b27–36 ausgesprochene Entschuldigung findet Pansch insulsa (13), wobei er allerdings bei der Verurteilung des Ausdrucks *ὅσα ἐν τῷ αὐτῷ τυγχάνουσιν ὄντα* (1197b33) zu weit geht, da seine Ausgabe ihm das *τῷ* nicht bot; zu Anfang von MM I 21 und 22 ist die Definition der Besonnenheit und der vornehmen Ruhe so eingeführt, als wäre nicht schon längst in I 6 die Definition der Tugend gegeben; auch das nicht selten eingeschobene *διὰ τί* und *φησίν* sei nicht aristotelisch. Im ganzen gelte: „hic sane character qui dicitur totius scripti est, ut auctor, quam maxime brevitati serviens, longus sit et multus. Desidero vero illam orationis Aristoteleae obscuritatem, quae inest in rebus ipsis, non in verbis; quare verissime Cicero, 'magna', inquit, 'animi contentio adhibenda est in explicando Aristotele'. Pro illa obscuritate hic est molestissima loquacitas . . ." (13–14). Pansch schließt mit einer Reflexion über den Titel des Werkes (s. o. S. 97) und mit der These (15), MM sei eine Epitome von EN. Der Epitomator freilich sei „non magni profecto ingenii vir" gewesen. An Ar. als Autor sei nicht zu denken; Schriften wie MM und EE hießen aristotelisch im selben Sinne, wie man von den „homerischen" Gedichten spreche. Das Mangelhafte der MM werde der „tarda inscitia" eines unbekannten Peripatetikers verdankt. – Schließlich sei noch an die Impression von Pansch erinnert, daß, wer zuerst die NE gelesen habe, durch die MM weder etwas Neues lerne, noch „in legendo voluptate quadam" erfreut werde (10).

Im selben Jahre wie Pansch (1841) hat L. Spengel, damals Professor am Alten Gymnasium in München, seine Auffassung von den drei Ethiken begründet. Es sind drei Abhandlungen der Bayer. Akademie der Wissenschaften, von denen die erste (III 2 und III 3) 1841, die zweite (X 1) 1863 und die dritte (X 3) 1865 vorgetragen wurde. Die Thesen dieses hervorragenden Kenners gerade auch der Sprache, daß

nämlich die NE von Ar., die EE von dessen Schüler Eudemos verfaßt und MM später, vorwiegend aus EE, gefertigt sei, hat sich, was die erste betrifft, allgemein durchgesetzt, da der Versuch von Elorduy 1939 (s. o. S. 119), als mit ungeeigneten Mitteln unternommen, ausscheidet. Die Eudemos-These, von Bendixen (1856) angegriffen, durch P. v. d. Mühll (1909) erschüttert, wurde durch E. Kapp (1912) und W. Jaeger (1923) aus den Angeln gehoben, hat aber in E. Schächer 1940 und K. Brzoska (1943) neue freilich, wenig glückliche Verteidiger gefunden (die Titel der genannten Arbeiten in meiner Einl. zur NE, Band 6, 258ff.). Die Echtheit der MM wurde erst wieder durch H. v. Arnim (ab 1924) mit Entschlossenheit verfochten. – Wir notieren hier nur Spengels Argumentationen zu MM, die von Walzer (4) kurz, von Schächer (13–15; 21–23; 27–29) ausführlicher und durchaus zutreffend, aber für unseren Überblick nicht detailliert genug besprochen sind. Spengels letzte Abhandlung (X 3) behandelt ausschließlich textkritische Probleme; das ist in Susemihls Ausgabe eingearbeitet. Wir können hier vielfach Spengel nicht mehr folgen, doch sind die Ansätze seiner Kritik meist wertvoll. Die zweite Abhandlung (X 1) geht über EN; in ihr finden sich nur gelegentlich Bemerkungen zu MM. Das Wesentliche über MM steht also in der ersten Abhandlung (III 2.3) von 1841. Da Spengel die Arbeit von Pansch, auch in den späteren Abhandlungen, nicht kennt, bedeuten die Thesen von 1841 wiederum einen Neu-Anfang. Sie gehen freilich im Gesamtformat weit über den bescheidenen Pansch hinaus: zum erstenmal sind die drei Ethiken als Ganzheiten und mit klarem Blick für Qualität erfaßt, wenn auch noch keineswegs interpretatorisch durchdrungen. Das Einzelne: Ar. selbst bezieht sich nur auf EN (445; s. o. S. 99); der Gebrauch des Begriffs *ἐπιστήμη* in MM (447); die antiken Zeugnisse über MM (448–456); die *ἀνώνυμα* in EN (457); die dianoëtischen Tugenden in MM (464–465); MM und EE nehmen beide „wunderbar denselben Gang" (477); wie bei der Schrift Über die Welt und der Rhetorik an Alexander könne man den MM „schon aus der Sprache das Recht, als arist. Werk gelten zu wollen, streitig machen" (483; Sp. beruft sich wiederholt auf die Sprache, gibt aber nur ganz wenige Andeutungen. Das ist ein Mangel seiner Untersuchung); die 5 Aporien MM II 3, 1199a14–1200a34, sowie die Aporien I 34, 1198a22–b20 seien eigene Leistung des Verf. von MM, wobei die letzteren wohl theophrastischen Einfluß zeigten (493–495). Sodann prüft Spengel noch folgende Stellen: *τί δεῖ αὐτοὺς λέγειν* (1182a32); *οἱ νῦν* (1198a13); Analytikzitat (1201b25); *ἐκ τῶν ἠθικῶν* (1185b15; zu lesen sei *ἐκ τῶν αἰσθήσεων*); die Erwähnungen von Neleus, Mentor, Dareios weisen „auf eine von Ar. nicht weit abliegende Zeit hin" (515; Sp. kann über diesen, seiner These ungünstigen Umstand keine Erklärung geben); *τὸ ἄριστον ἀγαθόν* sei kein Ausdruck „der nächsten Nachfolger" des Ar. (515); der Anfang von MM nehme Rücksicht auf EN und EE, bringe noch einiges Eigene, dagegen sei in I 10–34 „ein sichtbares Festhalten an die Eudemien" zu beobachten (515); eine Zeitbestimmung der MM wagt Spengel nicht: „auf jeden Fall halte ich sie für bedeutend später als die Eudemien" (517). Im ganzen lautet das Urteil über diese Schrift: sie ist ein Auszug (aus EE, mit Benützung von EN) „von sehr verständiger Hand, welche das Wesentliche hervorzuheben und manches im Originale minder klar Gegebene deutlicher zu machen wußte, daher einfach und verständlich, jedoch genau dem Gang der Eudemien folgend und alle Zeichen eines späteren Ursprungs in sich tragend" (478).

Nach Spengel setzt eine Periode der vorwiegend textkritischen Forschung ein, an der sich die führenden Aristoteliker der Zeit beteiligen. Das Ergebnis ist ein be-

trächtlicher Fortschritt über Bekkers Texteskonstitution hinaus. Die Fragen der höheren Kritik treten zurück, da Spengels Thesen feststanden. H. Bonitz[1], damals Gymnasialprofessor in Stettin und eben schon mit einer Vorarbeit (1842) zu seiner berühmten Metaphysik-Ausgabe hervorgetreten, eröffnet die Reihe 1844. Seine rund 150 Verbesserungsvorschläge zu EE und MM sind fast alle in Susemihls Texte übernommen, desgleichen einige von seinem Rezensenten F. Breier (1845), Rektor der Höheren Schule in Oldenburg, vorgetragene Korrekturen und eigene Anregungen. Zu weiteren Konjektur-Vorschlägen bot ihm 1859 (Bonitz[2]) die Rezension von Rassow[1] (1858) Anlaß. Von besonderer Bedeutung sind, bei der Seltenheit solcher Studien, seine Untersuchungen über syntaktische Eigentümlichkeiten der peripatetischen Sprache, aus denen er für die Interpunktion entsprechende Schlüsse zog. Diese Syntactica finden sich in seinen Aristotelischen Studien von 1862 (I) und 1863 (II u. III = Bonitz[3 u. 4]). Wegen der Wichtigkeit dieser erstmaligen grammatischen Analysen verzeichne ich die behandelten Stellen. I enthält nichts über MM; II (390): zu 1195b37–1196a6; III (39): zu 1185a13–24; (45): zu 1208a12–20; (46): zu 1206a36–b6; (68): zu 1191b30–36; (78): zu 1205b2–8; (79): zu 1211a17–25. Das einzelne wird, soweit der Sinn eines Abschnittes in Frage steht – und dies ist häufig der Fall – im Kommentar gewürdigt werden. Dasselbe gilt für alle in diesem Überblick aufgeführten Arbeiten.

Mit Ehren ist sodann zu nennen J. Bendixen (1856), auch er Lehrer, an der Realschule von Plön. In seinen sorgfältigen Jahresberichten (Philologus 1855–1860) hat er sich als unabhängiger und kritischer Kopf ersten Ranges erwiesen. Im Philologus 11,1856, 371 führt er kurz und treffend die Ansichten ad absurdum, die C. L. Michelet in seinem Kommentar zu EN (1848) über MM vorgebracht hatte. Über Chr. Pansch (373) und über Chr. A. Brandis, 1857 (377) referiert er anerkennend. In einer allgemeinen Diskussion über das Verhältnis der drei Ethiken (575) erinnert er übrigens an die Situation der synoptischen Evangelien. Derselbe Jahresbericht enthält auch (575–582) die entscheidende Erkenntnis, daß gerade die als unpolitisch geltende EE auffallende Übereinstimmungen mit der arist. Politik aufweise, was ja seine Konsequenzen für die These hat, daß MM, worin sich solches nicht findet, aus EE abgeleitet sein soll. Diesen letzteren Gedanken verfolgt Bendixen nicht, aber für die EE ergibt sich ihm die der damaligen communis opinio diametral entgegengesetzte Ahnung, daß die EE, wenn schon aus der Feder des Eudemos, so doch eine originale Vorlesung des Ar. wiedergebe (siehe W. Jaeger, Ar. 1923, 297[2]). Ich mache darauf aufmerksam, weil L. Spengel (X 1, 1864, 181[1]) darauf in folgender, durch seine Gegen-Argumente nicht gerechtfertigter Weise reagiert hat: „Ich hoffe, daß er (= B.) damit ein für allemal geheilt, mit seinen Zweifeln nicht wiederkehren und uns in Zukunft damit verschonen werde". Dieselbe unwissenschaftliche Gereiztheit wird sich gerade in Aristotelicis (wer denkt dabei nicht an die Homerische Frage?) im späteren Verlauf der Forschung wiederholen.

Zum erstenmal seit dem Beginn des Jahrhunderts schuf eine Zusammenfassung des damaligen Wissens um die arist. Philosophie der Bonner Philosophieprofessor Chr. A. Brandis in seinem Handbuch der Geschichte der griech.-röm. Philosophie (II 2, 2, 1857 u. III 1, 1860), das wir deshalb als unveraltet bezeichnen dürfen, weil es unmittelbar aus den Quellen herausgearbeitet ist und somit neben E. Zellers kurz zuvor (1844–1852) erschienenem Werke durchaus besteht. Die stets kritische Darstellung der Ethik basiert naturgemäß auf der NE, aber die durchgehende Rück-

sicht auch auf die beiden anderen Werke in den Anmerkungen rechtfertigt ihre Erwähnung und ihre Empfehlung an dieser Stelle. Wichtig ist insbesondere auch die Synthese (1523–1567) über Gliederung und Eigentümlichkeit der Ethik, die durch einen ausführlicheren Blick auf die EE (1557–63) und einen kurzen auf MM (1566–67) ergänzt wird. Durch Brandis ist über Spengel hinaus, wie wir mit Zuversicht annehmen, für immer der „täuschende Schein" (1566) beseitigt, der Schleiermacher zur Abwertung der NE veranlaßt hatte. – Ausdrücklich sei auch aus Band III 1 der Rückblick erwähnt über die „Grundlinien des arist. Lehrgebäudes" (1–201).

Das in der mageren Behandlung der MM bei Spengel Vermißte wurde 1858 nachgeholt durch die Erstlingsarbeit des Collaborators am Gymnasium Oldenburg G. Raumsauer, dessen arist. Studien in der tiefgründig kommentierten Ausgabe der NE (1878) ihre Krönung fanden. Diese Arbeit ist, in dem speziellen Rahmen der Erforschung der MM gewürdigt, die bedeutendste Leistung im 19. Jh. Um dem Leser ein Urteil zu ermöglichen, „ob er hier Aristoteles sprechen, entwickeln und lehren höre oder einen anderen", geht Ramsauer den Weg „von außen nach innen": Sprachgebrauch (4–13) Methode der Entwicklung und Argumentation – die Syllogismen! (14–20); die „Bewältigung" der größeren Zusammenhänge (20–47); die „Versehrungen" des ethischen Systems, absichtliche Modifikationen der Lehre, Terminologie (47–77). Ramsauers Wertung der Arbeitsweise des Anonymus kommt recht gut in dem Zweifel zum Ausdruck, „ob die MM, an sich betrachtet, einer eigenen Behandlung etwa in Form eines Commentars wert seien" (4). Die zahllosen Einzelheiten dieser Analyse werden uns jeweils in den Erläuterungen beschäftigen, wo auch die vergessenen Einwände Bendixens (1860, 494–96; s. u. S. 129) und die v. Arnims[1] (1924) einzubeziehen sind.

Im selben Jahre (1858) trat ein weiterer, durch nüchterne Beobachtungsgabe und kristallklare Diktion ausgezeichneter Textkritiker auf den Plan, der Gymnasialprofessor und -rektor in Weimar, Hermann Rassow. Sein wesentlicher Beitrag gilt der NE (1874), den Ramsauer für seine Edition leider nicht mehr verwertete; er wurde aber voll anerkannt durch Susemihl, der ihm seine Edition der NE gewidmet hat. Man darf sagen, daß sich die Beiträge zu MM (das Programm von 1858 = Rassow[1] wurde im darauffolgenden Jahre durch Bonitz[2] anerkennend weitergeführt) nicht ganz auf derselben, vielfach unangreifbaren Höhe halten wie die zur NE. Das Programm von 1861 (= Rassow[2]) enthält nicht voll überzeugende Vorschläge zu 1186b3. 1193a14; die in seinem Hauptwerk von 1874 (= Rassow[3]) vorgetragenen Konjekturen sind fast durchweg eine Wiederholung aus der Arbeit von 1858, während der letzte Aufsatz von 1885 (= Rassow[4]) Neues bringt: zu 1198a1.7–9 und 1207b8–9.

Fragen der höheren Kritik wurden weiter gefördert durch E. Petersen (1859) und Ad. Trendelenbrug (1867). Der erstere nahm in seiner vorzüglichen Ausgabe der Charaktere des Theophrast die von Spengel (1841, 495) beiläufig vorgebrachte Vermutung wieder auf, daß in MM die Ethik des Theophrast benützt sei, was man aus Areios Didymos (Stobaios) erschließen könne. Petersen hat diese grundsätzlich wichtigen Beobachtungen – z. B. über *σαλάκων, μικρολόγος, εἴρων, αὐθάδης* –, da sie nicht zu seinem Hauptthema gehörten – nicht durch eingehendere Analyse des Stobaios-Textes unterbaut und ist überdies in der Entdeckung von Theophrast-Spuren zu weit gegangen, ebenso wie v. Arnim[2] (1926), der die Stobaios-Probleme erneut aufgriff, offenbar ohne Petersen zu kennen. Erst Walzer (1929, 5. 118. 125)

hat wieder an Petersen erinnert. – Wie Petersen an Spengels Theophrast-These, so knüpft auch Trendelenburg, der große Aristoteliker (z. B. Elementa logices Aristoteleae, 1836, 1892[9]; De anima 1833. 1877[2]), dem Ramsauer seine NE gewidmet hat, an Spengels (1864, 185) erstmaligen Hinweis an, daß MM Stoisches enthalte (dies hatte, vorsichtig, auch Ramsauer 60, angedeutet). Trendelenburg schreibt (434): „Der Verf. der MM lebt schon zu einer Zeit, da die stoische Lehre im Schwang ist, nicht, als ob er gerade stoische Lehren vortrüge, aber Nebenbezüge und Ausdrücke verraten, daß er schon in einer stoischen Atmosphäre atmet". Diese These darf heute als erledigt gelten. Schon J. Burnet sagte z. B. in seiner Ausgabe der NE (1900, XI) rundweg MM zeige „no trace of Stoic influence or of opposition to Stoic views". Hier begnügen wir uns zunächst wiederum mit der Bezeichnung der Stichworte, an denen Trendelenburg einsetzte: *φιλητόν – φιλητέον*; Unterordnung der Ethik unter die Politik; *ὁρμή*, *θρεπτικόν*, *προθετικόν*, *μικρολόγος*, *αὐθέκαστος*. Zu diesen Thesen haben Zeller (1879) Stellung genommen, ebenso Susemihl (ed. 1883, XI[7]) und dann ausführlich und negativ v. Arnim[1] (1924, 19–40); s. u. S. 439.

Nach der in Zellers Philosophiegeschichte (1879) vollzogenen Codifizierung des bis dahin über die MM Erarbeiteten (es ist eine Codifikation im Grunde der Spengelschen Thesen, mit entsprechender selbständiger Berücksichtigung der sonstigen Arbeiten; Zeitansatz: 3., spätestens 2. Jh. v. Chr.), findet die textkritische Leistung des 19. Jh.s ihren Abschluß in der Teubneriana von Susemihl (1883; s. o. S. 114), der eine sehr erwägenswerte Emendation von E. Thomas (1882) zu MM 1202a21 vorangegangen war.

Nach Susemihl gelang G. Heylbut (1888), dem ausgezeichneten nachmaligen Herausgeber der griechischen Kommentare zur NE (1889, 1892), eine schöne Entdeckung. Er fand in dem Codex Vindobonensis gr. phil. 315 (Nessel) ein Scholion mit einem Theophrast-Zitat, das in evidenter Weise mit MM I 34, 1198b9–20 übereinstimmt. Auf der Basis des seit Spengel geltenden zeitlichen Ansatzes der MM nach Theophrast sind die Konsequenzen daraus klar. W. Jaeger hat sie in seiner vertiefenden Neubehandlung dieses Scholions (1929) gezogen und dahin präzisiert (278), daß der Verf. der MM damit die „berühmte Kontroverse zwischen Dikaiarch und Theophr. über den Primat des *βίος θεωρητικός* und *πρακτικός* (Cicero, ad Atticum II 163) in seine Darstellung einbezogen habe. Desgleichen R. Walzer (1929, 158. 191). Doch muß die Diskussion darüber offengehalten werden, weil bisher von niemandem beachtet worden ist, daß es nicht nur ein theophrastischer, sondern auch ein aristotelischer Gedanke ist, daß die Tätigkeit des Hausverwalters dem Herrn ein Leben als Politiker, oder als Philosoph ermögliche (Pol. I 7, 1255b35–37; s. u. S. 355). – An dieser Stelle darf ich bemerken, daß die Durchsicht des Nachlasses von Heylbut mir keine weiteren Parallelen zu MM erschlossen hat. Diese Sammlung von Fragmenten der theophr. Ethik war vor dem Krieg in Verwahrung der Preuss. Akademie der Wissenschaften und ist später verschollen[1]).

Nach einem Jahrhundert durchweg sauberer Arbeitsmethode tritt uns, zum erstenmal, eine Abhandlung entgegen, die von dem bis dahin so einheitlich und selbst-

[1]) Ich komme darauf zu sprechen, weil aus dem Theophrastartikel von O. Regenbogen in der RE XIX 1940, 1479 vermutet werden könnte, daß sie bei mir, als dem letzten Entleiher soz. hängengeblieben sei. Ich habe aber nach Rückgabe an die Akademie meinen Leihschein über die Bayer. Staatsbibliothek zurückerhalten, gezeichnet Sthamer, 22. 10. 1934.

verständlich verwirklichten Exaktheitstypus merklich abweicht. Der Aufsatz von Zahlfleisch (1896) trägt einen irreführenden Titel. Man erwartet etwas zu hören von durchgehender philosophischer Methode in der Ethik, erfährt aber davon nichts, sondern bekommt einen mit stumpfem Sinn durchgeführten Vergleich des Inhalts der drei Ethiken, der nur einen Anspruch erheben kann, nämlich die erste Gesamtbeschreibung zu sein. Die Schlüsse, die Zahlfleisch auf die Eigenart der drei Verfasser zieht, sehen dann so aus: EN sei das Ursprüngliche. Daraus sei in freierer Weise EE entstanden und schließlich sei MM ein kürzerer Auszug aus EE (158). Indes habe der Verf. von MM manchmal auch einen Blick „in die doch auch ihm zu Gebote stehende EN getan" (160); auch sei er daneben ziemlich selbständig (161. 169). EE sei „etwa eine Schülerarbeit" (162), zeige aber auch „ein gewisses Geschick" (164), ja der Verf. wolle sich „den Nimbus eines Gelehrten geben (165) und stehe (in der Freundschaftslehre!) „ganz auf eigenen Füßen" (168), während MM beim „Streben nach Deutlichkeit hie und da – nach dem Grundsatze extrema se tangunt – auch in Undeutlichkeit" gerate (163). Die These, zu der Zahlfleisch schließlich gelangt, lautet: „Das Ganze macht überhaupt den Eindruck, als hätten wir in EE, aber auch in MM Scholien zu dem arist. Werke vor uns". „Mit der von mir, hiermit aufgestellten Hypothese stimmt dann auch jene Selbständigkeit, welche wir beim Verf. der EE zum öfteren gesehen, jene Freigebigkeit im Einfügen von Dichterworten und Citaten . . Derjenige, welcher den Charakter der Scholien kennt, welche uns für die übrigen Schriften des Ar. erhalten sind, wird meine Hypothese nicht von vornherein ablehnen, weil in dieser Beziehung diese Scholien und EE samt MM einander gleichen wie ein Ei dem anderen" (172). MM ist „nichts anderes als kürzere Scholien zu der dem Verf. der letzteren bereits als Eudemische Ethik (und nicht als Scholien zu EN) bekannten EE" (173). Wir können aus einer solchen These nur schließen, daß Zahlfleisch keine Ahnung von den Berliner Kommentaren, insbesondere auch nicht von denen zu EN hatte, als er dies schrieb. Denn, daß der obige „Ei"-Vergleich falsch ist, braucht nicht bewiesen zu werden. – Außer der Susemihlausgabe zitiert Zahlfleisch keine von all den früheren Arbeiten, nicht einmal Spengel, ja er scheint sie offenbar gar nicht zu kennen. Soweit ich sehe, taucht die Arbeit von Zahlfleisch, in diesem Falle mit Recht, in der späteren Literatur nicht mehr auf.

An Klarheit und Korrektheit der Beobachtung stehen weit über Zahlfleisch die beiden Programme des Landshuter Gymnasiallehrers J. Aumüller (1898–1900). Die Arbeit von Zahlfleisch, aus der S. 149–157 einschlägig gewesen wären, kennt er nicht. Er ist offenbar Schüler G. v. Hertlings. Spengels Grundthese ist auch ihm, wie allen Forschern von 1841–1900, ohne weiteres verbindlich, wenn er ihr auch im einzelnen durchaus selbständig gegenübersteht (z. B. 88[2]). Aumüller ist vorwiegend philosophisch interessiert und sucht daher, mit gelegentlichen Seitenblicken auf Schopenhauer, nach Spuren von Determinismus in den drei Ethiken. Wesentlich Neues wird nicht geboten, doch hätte die Arbeit wegen der schlichten Treue ihrer Beobachtungen eine Erwähnung durch R. Walzer verdient, der zum Erweis der Unechtheit von MM dasselbe Problem der Willensfreiheit als Fundament gewählt hat (17–173). Die gute Schule zeigt Aumüllers Arbeit auch insofern, als sie wiederholt textkritische Fragen berührt. In der modernen entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung R. Walzers wird, wenn ich nichts übersehen habe, die Diskussion nirgends an den Text bis zu dem drängenden Punkte herangeführt, wo das emendatorische Problem sich meldet.

Die gewisse Fülle der im grammatischen Jahrhundert entstandenen Arbeiten kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die MM in dem Gesamtverlauf der mächtig aufblühenden Aristotelesforschung nur eine bescheidene Rolle spielen, sozusagen immer mit der linken Hand eben mitbearbeitet worden sind. Das hat seinen Grund, ganz schlicht in dem Urteil über die Qualität dieser Schrift, die nur Schleiermacher anders beurteilt. Die Meinung Ramsauers (s. o. S. 124) darf als repräsentativ für das ganze Jahrhundert gelten. Bendixen (1860, 491) fragte sich, „was von griechischen Büchern, bis zu den Paraphrasen und Scholiasten hinab ins Deutsche nicht solle übersetzt werden, wenn es bei obigen Werken (= EE und MM) mit Recht geschehe?" Und zuvor schon hatte es Breier (1845, 846) lebhaft bedauert, daß Bonitz durch seine Arbeit über die beiden Ethiken „sich von der Metaphysik hat abziehen lassen". So ist es begreiflich, daß die MM nicht nur in Deutschland, sondern überhaupt auf der Welt, gerade auch in der klassischen Heimat der Aristoteles-Studien, in England, weder eine Gesamtinterpretation erfuhren, noch kommentiert wurden, während die EE, die in der Forschung von Anfang an – wohl nicht ohne Rücksicht auf ihre anscheinende „Frömmigkeit" – höher rangierte als MM, wenigstens einen Bearbeiter in A. Th. H. Fritzsche (Regensburg 1851) gefunden hat.

Hinter den Einzelarbeiten zur arist. Ethik steht noch kein Gesamtbild des Aristoteles. W. Jaeger (1923, 1–5) schildert sehr schön, wie sich ihm die vergangene Zeit darstellte. Doch hat das 19. Jh., so wie es den neuplatonischen Platon überwand, den Weg bereitet zur Überwindung auch des scholastischen Aristoteles. Den Anlaß gab der Fund des Papyrus, der uns (1891) die Athenaion Politeia schenkte. In der Erklärung dieses Werkes skizzierte U. v. Wilamowitz (Ar. und Athen I, Berlin 1893, 308–363) das, was Eduard Schwartz wenig später (1901) einen „Charakterkopf" nannte („den Idealtypus soll der Charakterkopf ersetzen, die klassischen Gespenster sich verdichten zu Individuen leibhaften Wesens"). Wir lassen Wilamowitz (311) selbst sprechen: „den Aristoteles, den die scholastik verehrt und die candidaten verfluchen, die sein system sich aus dürren compendien einpauken, den fürsten der logik und den vollender der althellenischen physik, den erfinder jener famosen naturerklärung, die in den händen geistloser nachfolger mit warm und kalt und trocken und feucht und fünf elementen auf jede frage eine antwort oder vielmehr eine ganze reihe von *μήποτε* zur Verfügung hat, den Aristoteles des *τὸ τί ἦν εἶναι* und der andern formen des terminologischen höllenzwanges brauchen wir hier freilich nicht, wol aber einen Aristoteles, der für die scholastik und die candidaten und das system nebensache ist, den sohn des Nikomachos aus Stagira". Derselbe Wilamowitz (329) hat auch in nuce das formuliert, was die Forschung des 20. Jh.s dann zum zentralen Problem machen sollte, was aber vor seiner Zeit, mit Ausnahme etwa von Jacob Bernays kaum gesehen wurde: „Den Eudemos hatte noch der gläubige jünger Platons geschrieben; bald aber kam eine krisis für seine wissenschaftliche überzeugung: er ward an der ideenlehre irre, er fand, daß er sie widerlegen könnte, und, wie seine pflicht war, widerlegte er sie. es war sein gutes recht, wenn er trotzdem nicht aufhörte, Platoniker zu sein und sein zu wollen, so wenig Platon den Sokrates verleugnet hatte,weil er ihn überwand." (Zu Bernays: Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866, 49; man darf nebenher vielleicht aussprechen, daß diese Schrift, sowie die über „Die Dialoge des Ar.", Berlin 1863 (S. 128!) nach Inhalt und Form zu den wahrhaft klassischen Leistungen des 19. Jh.s in Aristotelicis gehört. Dieser Ton, der das Quisquilienhafte, Zänkische überwand, mit dem wir nur allzu leicht antike Werke

auf unser eigenes Niveau herabziehen, ist erst wieder durch den darstellenden Stil W. Jaegers erreicht worden). Und wiederum war es Wilamowitz (319. 323), der das klassizistische Vorurteil gegen die Sprache des Ar. beseitigt hat: „Wenn er sich gehen läßt, schreibt Aristoteles eben wie die gebildeten Ionier, die die wortformen des attischen zumeist angenommen hatten, aber im wortschatze sich die prüde und wählerische attische manier gar nicht aufzwängen konnten. aber um so mehr muß Aristoteles stilistisch und rhetorisch gearbeitet haben, da er ein schriftsteller von höchster vollkommenheit und der wissenschaftliche begründer der rhetorik geworden ist. dazu hat er sich an Isokrates gebildet." Und: „Wer die stilistischen formen so hoch schätzt und so feines gefühl für sie besitzt, der hat sich auch selbst in ihnen zu bewegen versucht. wenn die vorträge des Aristoteles neben den tagebüchern des Hippokrates für uns die ersten proben einer griechischen rede geben, die wirklich nur zeichen für den gedanken ist, so enthalten sie doch auch schon fast die ganze skala der darstellungsarten, die ein vortrag durchlaufen kann, bis zu der großen schlichten erhabenheit, z. b. im letzten buche der Ethik, die zu den schwersten aufgaben gehört. große partien, z. b. der Tiergeschichte, geben in ihrer vornehmen einfachheit ein muster wissenschaftlicher darstellung, zu dem ich wieder nur hippokratische werke als vorläufer anführen kann, auch ein höchstes und schwerstes der stilistik. das ist der echte Aristoteles, wie er auf eigenen füßen steht." Wir betonen dies besonders, weil anscheinend im 20. Jh. gelegentlich der Sinn für die Tektonik der arist. Sprache aber auch für die den Sprachkörper erzwingende Energetik des Gedankens nachzulassen scheint, eine Energetik, die auch in den „trockenen" logischen Schriften immerfort festzustellen ist. Gewiß ist nicht zu verkennen, daß die innere Hinneigung Wilamowitzens viel mehr Platon gilt als Ar. – er hat ja auch sein Aristotelesbuch Platon gewidmet –, aber dies hat ihm nicht verwehrt, durch die völlig unplatonische Form der arist. Lehrschriften hindurch das Bedeutende zu sehen[1]).

Die verhältnismäßige Kontinuität der Arbeiten des 19. Jh.s kann weiterhin nicht übersehen lassen, daß die eigentliche Erschließung der beiden umstrittenen Ethiken von Sinnesabschnitt zu Abschnitt und dann als Ganzheiten in den Anfängen stehen geblieben war. Fortschritt war möglich durch ständig sich verfeinernde Sprachbeobachtung und vergleichende Interpretation; aber das immer wiederholte Urteil, daß EE von EN abhänge oder MM sich ganz und gar an EE anschließe, wurde im einzelnen nur wenig durchgeprobt; der Gedanke, der sich aus der echten, der Nik. Ethik, ohne weiteres ergibt, daß nämlich die beiden anderen nichts anderes wollen als eben die Lehre des Ar. darstellen, daß also die Übereinstimmungen etwas durchaus Selbstverständliches seien und somit alles auf das Wie der Behandlung ankomme, wurde in seinen Konsequenzen höchstens von Ramsauer gefaßt, aber von ihm noch nicht genügend, und nach ihm so viel wie gar nicht verfolgt. Dies änderte sich schlagartig in zwei Dissertationen, beide unter E. Schwartz entstanden: von P. v. d. Mühll (De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum auctoritate, Göttingen 1909; der Verf. war schon zwei Jahre zuvor mit guten Beobachtungen zum I. Buch der NE hervorgetreten: siehe „Juvenes dum sumus", Basel 1907, 88–90) und E. Kapp (Das Verhältnis der eudem. zur nikom. Ethik, Berlin 1912). Es ist, als seien plötzlich die Augen der Beobachter schärfer geworden, die gediegene Rezeption der Leistungen

[1]) Ausgezeichnet über den Stil der Lehrschriften I. Düring, Ar. De partibus animalium, Göteborg 1943, 74: „to the heedful reader (his diction) discloses a forceful personal note, an energetic accent, which is unmistakable".

des 19. Jh.s verbindet sich mit neuem, energischem Zupacken. Zum erstenmal wird sichtbar, daß Spengels These schematisch war: die EE erscheint nunmehr in zwingender Weise als Werk des Ar. selbst (W. Jaeger 1923, 240; Walzer 1929, 6; Schächer 1940, 47), wenn freilich auch in diesem ersten Anlauf noch nicht erprobt wurde, ob die Beobachtungen für die ganze EE gelten (dies hat bisher niemand durchgeführt). Beide Arbeiten werden in dem Band über die EE genauer gewürdigt; sie hier zu nennen ist man voranlaßt, um den Fortschritt in der Ethik-Forschung im allgemeinen zu bezeichnen, vor allem aber deshalb, weil bei Kapp zum erstenmal der für die ganze weitere Forschung folgenschwere Begriff der Entwicklung eingeführt wird. „Die selbstsichere und vielfach elegante Form, in der die NE ihre Lehren vorträgt, macht es ohnehin ganz wahrscheinlich, daß sie nicht Ar.' erster Versuch einer systematischen Behandlung ethischer Dinge ist; und die Möglichkeit, daß die EE mittelbar oder unmittelbar einen früheren Entwurf repräsentierte, läßt sich schwerlich bestreiten" (25). Und unmißverständlich spricht Kapp sodann aus, daß man sicherer gehe, „wenn man die Möglichkeit einer Entwicklung der arist. Ethik in Betracht ziehe" (36), und zwar von Platon her. Für dieses letztere legt Kapp sogleich Beweise vor; dabei taucht bereits die Mehrzahl jener Werke auf, die dann die spätere Forschung stark beschäftigen sollten: Philebos, Politikos (42: „es springt in die Augen, daß Ar. mit vollem Bewußtsein (sc. in der EE) die platonische Theorie (sc. des Polit.) von dem durch die praktischen Wissenschaften bedingten und vorausgesetzten *μέτριον* auf die ethische Tugend angewandt hat"), Leges, Aristoteles Pol. VII u. VIII, und auch schon der Protreptikos. „Die Frage stellt sich von vornherein so: ob ein Überarbeiter der NE durch Einführung des platonischen Sprachgebrauchs (sc. *φρόνησις*) – denn daß es sich darum handelt, bedarf keines Beweises – eine Annäherung an die platon. Philosophie erstrebt hat, oder ob die arist. Ethik selbst ihren platon. Ursprung anfänglich weniger verleugnet hat und diese Phase in der EE erhalten ist" (49). – Im selben Jahr publizierte W. Jaeger seine für die Auffassung der arist. Lehrschriften grundlegenden „Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Ar." (Berlin 1912) und schrieb darin z. B. den Satz nieder von dem „wahrhaft platonischen Geist" der metaphysischen Schriften (188) und die These, daß das XII. Buch der Metaphysik (*Λ*) nicht das letzte, sondern „das erste Wort des Systematikers Ar. über das theologische Problem" sei (128). – Was MM betrifft, so verbleiben sowohl v. d. Mühll (32) als auch Kapp (3[1]) bei der These von Spengel.

Bevor wir nun zu W. Jaeger übergehen, wollen wir noch den einzigen Widerspruch aus dem 19. Jh. gegen Spengels Auffassung der MM festhalten. Er erfolgte, wie der gegen die Eudemosthese (s. o. S. 123), durch J. Bendixen (1860, 494–497; s. o. S. 124), der nicht einmal vor Ramsauers vorzüglichen Beobachtungen kapitulierte. Diese Kritik an Ramsauer ist vergessen worden, obwohl sie ernst genug ist. Da die älteren Philologusbände wohl nicht jedem bequem zur Verfügung stehen, gebe ich ein ausführliches Referat. Bendixen ergänzt zunächst Ramsauers Argumente durch den richtigen Hinweis auf den auffallend häufigen Gebrauch des pluralis verbi beim Neutrum. Den etwa 7 Fällen in EN und EE stünden wenigstens 16 in MM entgegen neben wenig Fällen des Gegenteils (494[75]). Sodann charakterisiert er Ramsauers Verfasser von MM als einen Mann, der „die aufgeschlagene EN zu seiner Rechten, die EE zu seiner Linken, aus jenen beiden Büchern dann ein drittes zusammengestoppelt habe, welches um ein sehr Merkliches schlechter geworden als jedes von beiden" (494). Die Kritik im einzelnen aber faßt er in folgende Punkte zusammen

(495[77]): 1. Der wechsel- und widerspruchsvolle Charakter in der ganzen Darstellungsweise der MM: auf der einen Seite ärgste Unbeholfenheit und nackte Widersprüche, auf der anderen logische Sauberkeit, neue Begriffsbestimmungen, einzelne freie Bemerkungen und Vergleichungen. 2. Die „wunder- und sonderbare" Abhängigkeit von den anderen Ethiken; von EE soll wesentlich der Gedankengang stammen, während im wörtlichen Ausdruck bei weitem häufiger der Einfluß der NE nachweisbar sei. 3. Die eigentümliche Vorliebe von MM für historische usw. Beziehungen, und zwar so daß der Verf. trotz der wichtigen ethischen Kontroversen der Folgezeit nie über die Zeit des Ar. hinausgeht. 4. Die überaus große Menge von wenn auch kleinen, doch unleugbaren Abweichungen im speziellen Lehrgehalt, Ausdruck, der Aufeinanderfolge der ethischen Tugendlehren, selbst in dem Teile, der sich der EE am engsten anzuschließen scheint, so daß z. B. MM (1201b25) nur da arist. Schriften im eigenen Namen zitiert, wo die EE es eben unterläßt, und nur da an den weiteren, metaphorischen Gebrauch einer ethischen Bezeichnung erinnert (1192b14), wo die EE es gerade nicht tut. 5. Von den ganzen MM läßt sich nur etwa die Hälfte (28 Kapitel von 51) mit EE überhaupt vergleichen. 6. Warum ordnet dieser späte Peripatetiker die Ethik unter die Politik? 7. Wie kommt es, daß dieser ganze „Cento" der MM in der Mosaik-Arbeit seiner Komposition mit gleicher Probabilität wie auf die EE, zugleich auf Theophrast hinweist? Kurz, Ramsauers Arbeit sei immer noch erst eine Vorarbeit und habe höchstens den Wert einer „precären Probabilität".

Mit E. Kapp beginnt die neueste Phase der Ethikforschung, die ganz im Zeichen des Entwicklungsgedankens steht, der, für sich betrachtet, ein Produkt des 19. Jh.s ist. Ihr großer Gestaltgeber ist W. Jaeger (Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923). Was in der Antike geahnt wurde, wenn z. B. Antiochos, Gaios, Albinos den Ar. als Fortsetzer, ja als Vollender Platons ansahen (H. Dörrie, Hermes 79, 1944, 28–29) oder wenn Porphyrios die Qualität der Werke Plotins mit den drei Altersstufen in Verbindung brachte (Vita Plotini 6, 27–37 Henry-Schwyzer), das war nun in einem einzigen Anlauf zu einem noch nie gesehenen Aristotelesbild von bedeutender protreptischer Kraft verdichtet. Zum erstenmal ist Ar. gesehen als sich entwickelnde philosophische Persönlichkeit, als Denker, der von Platon ausgeht und die durch Platon gegebene Prägung auch nie ganz verliert, also nie ein bloßer „Sachmensch" wird; der sich aber doch in wesentlichen Punkten von Platon – und zwar in noch feststellbaren Etappen – mit einer gewissen Gleichmäßigkeit wegentwickelt und in seiner letzten Phase bereits die Empirie des hellenistischen Zeitalters vorweggenommen habe, in der es keine metaphysische Mitte mehr gibt. Mit diesem Grundriß, dessen Einzelheiten von K. Prächter (1926, 361–373) vorzüglich dargestellt sind, hat W. Jaeger der weiteren Forschung ein gewaltiges Arbeitsfeld eröffnet[1]). Es wird hinfort mit neuen Fragestellungen herangegangen werden müssen an die 20 Jahre des platonischen Philosophierens von dem Eintritt des jungen Ar.

[1]) Auf völlig selbständige Weise hat nicht weniges auch J. Stenzel beigetragen, vor allem in: Studien z. Entwicklung d. plat. Dialektik von Sokrates zu Ar., Breslau 1917, 1931² und: Zahl und Gestalt bei Platon und Ar., Leipzig 1924, 1933² (S. 144: „. . . Ar. als den zu zeigen, der den geistigen Kern Platons in neuer Form bewahrt, die nicht auf die letzten Endes unbegreifliche Vereinigung von Dichter und Denker gestellt ist, die in Platon einmal und nie wieder wirklich geworden ist"). Wichtige Einzelarbeiten Stenzels jetzt in: Kleine Schriften zur griech. Philosophie, Darmstadt 1956. – Wichtige Arbeiten zu Ar. nach 1923 sind von mir zusammengestellt in Gött. Gel. Anz. 203, 1941, 146–154. Zeitlich weiter reicht P. Wilpert (1946). Weiteres in

in die Akademie bis zum Tode Platons (367–347), also an jene Jahre, in denen Ar. die philosophische Entfaltung des Meisters als unmittelbarer und gewiß nicht passiver Zuhörer miterlebte. Ferner ist der Versuch zu wagen, die 7 Jahre in Makedonien (342–335), von denen wir so wenig wissen, mit Leben zu erfüllen. Vor allem aber wird die Erforschung der Alten Akademie, von deren einzelnen Vertretern wir noch nicht einmal zureichende Fragmentsammlungen haben, wieder aufzunehmen sein, sowie der nächsten Nachfolger des Ar. im Peripatos, dessen einzelne Repräsentanten, mit Ausnahme von Theophrast, wir jetzt in den trefflichen Fragmentausgaben von F. Wehrli studieren können. Und nicht zuletzt wird die Chronologie der naturwissenschaftlichen Schriften zu prüfen, vielmehr erst zu errichten sein, denn es kommt viel, ja vielleicht alles darauf an, ob diese Erzeugnisse der arist. Empirie in die Spätzeit gehören.

Wir haben uns aber hier auf die Ethik zu beschränken. Obwohl W. Jaegers Aristotelesbuch jetzt dankenswerterweise in einem Neudruck (1955) wieder leicht zugänglich ist, wird es praktisch sein, seine Auffassung von den drei Ethiken hier wiederzugeben: „Es war ein Nachteil der bisherigen Untersuchungen, daß sie nicht im Zusammenhang der Gesamtentwicklung des Ar. wurzelten. Vor allem ließ die Beschränkung des Vergleichs auf die beiden großen Ethiken Spielraum für mancherlei Einwände, da es der Untersuchung an einem zeitlich bestimmbaren festen Ausgangspunkt fehlt. Ein solches unverrückbares Kriterium bietet sich uns in der früharist. Ethik, die bisher nicht ernstlich in Betracht gezogen worden ist. Auf Grund der Fragmente des Protreptikos einschließlich des neu hinzugewonnenen Materials ist es möglich, ein Bild von der Entwicklung der arist. Ethik in drei deutlich unterschiedenen Stadien zu zeichnen: der spätplatonischen Periode im Protreptikos, der reformplatonischen in der Eudemischen Ethik und der spätaristot. in der Nikomachischen Ethik" (241). Und: „Die sog. große Ethik kann hier außer Betracht bleiben. Sie ist nur ein Auszug aus den beiden anderen Werken, ihr Verfasser war ein Peripatetiker, der aus den größeren Darstellungen ein kurzgefaßtes Handbuch für die Vorlesung herstellen wollte" (237).

Es war gerade dieser Teil des Werkes von W. Jaeger, der rasch zum Gegenstand einer sehr lebhaften Diskussion wurde. Grundsätzliche Einwendungen gegen die These einer geradlinigen Wegentwicklung von Platon machten z. B. H. Leisegang, Denkformen, 1928, 216–233; Die Platondeutung der Gegenwart, Karlsruhe 1929, 1–9; H. v. Arnim[9] 1929, 3–6; A. Mansion[2] 1931, 372–373. Aber der Haupteinwand richtete sich gegen die Stellung, die Jaeger den MM im Sinne der Forschung des 19. Jh.s. angewiesen hatte, während die Echtheitserklärung der EE und deren Frühansatz fast allgemein akzeptiert wurde. Bevor wir den Kampf um die MM genauer betrachten, mag eine grundsätzliche Vorbemerkung erlaubt sein.

Den Streit, der von 1924 bis 1931, dem Todesjahre H. v. Arnims, um die Echtheit der MM und damit um das von Jaeger entworfene Aristotelesbild geführt wurde, sollte man trotz mancher Auswüchse und Verstöße gegen den „Bernays-Ton" (s. o.

meinen Erläuterungen zur NE (Bd 6, 255f.). Lebhaft zu begrüßende Wege mit neuer interpretatorischer Intensität geht O. Gigon (Einl. zu seiner Übs. der NE, Zürich 1951, 7–51 und Aristoteles-Studien I, Museum Helveticum 9, 1952, 113–136 – über De caelo, letzter Satz: „Der Ar.-Forschung hat bis heute nichts so sehr geschadet wie mangelnde Genauigkeit in der Einzelinterpretation und vorschnelles Konstruieren problematischer Entwicklungslinien").

S. 127), trotz dem Mangel einer wirklichen Begegnung auf dem doch für beide Teile gemeinsamen Boden der Texte, trotz der Widersprüchlichkeit der verfochtenen Thesen, in seiner Bedeutung nicht unterschätzen, sondern als Ferment künftiger Forschung begrüßen. Auch wenn am Ende Unvereinbares herauskam, daß also z. B. Jaeger die Bücher I und XII der Metaphysik als früh, Arnim dieselben als spät ansetzte, daß Jaeger in den beiden Schlußbüchern der Politik die „Urpolitik" zu erkennen glaubte, während Arnim sie als den spätesten Entwurf ansah – angesichts der ähnlichen Situation in der höheren Homerkritik konnte dies nicht verblüffen, und hier wie dort war der Gewinn an vertiefter Einsicht ins Einzelne außerordentlich. Noch nie waren große Teile der Ethiken so intensiv durchleuchtet worden; noch nie war, durch Jaegers, weniger durch Arnims Methode, so klar geworden, daß künftighin Platon- und Aristotelesforschung eine untrennbare Einheit zu sein hätten, wobei nur zu bedauern war, daß beide Lager die NE so sehr im Hintergrund beließen, indem sie sie nur zur Hilfestellung für einzelne Theorien benützten.

Sehen wir einen Augenblick von der chronologischen Folge ab. Ähnlich wie früher P. Shorey (The unity of Plato's thought, Chicago 1903 und What Plato said, Chicago 1933) und ihm folgend Arnim (Platons Jugenddialoge u. die Entstehungszeit des Phaidros, Leipzig 1914) vor der Outrierung des Entwicklungsgedankens in der Platonforschung gewarnt hatten, hat im 2. Weltkrieg H. Cherniss seine Skepsis gegen die Entwicklungskonstruktion bei Ar. zum Ausdruck gebracht (Ar.s criticism of Plato and the Academy I, Baltimore 1944 und The riddle of the early Academy, Berkeley 1945). So ist also auch nach dem großen Streit die Situation so geblieben, daß unvereinbare Theorien nebeneinanderstehen. W. Jaeger hat 1951 (Gnomon 23, 247) diese Tatsache schlicht ausgesprochen: er könne auf das „Vorhandensein dieser Konstellation" nur hinweisen. „Das Zusammentreffen zweier unabhängiger Versuche [Cherniss-Wilpert, es gilt aber genau so von Arnim-Jaeger] der Lösung eines fast verzweifelt schwierigen Problems ist auf keinen Fall zu bedauern; es hat im Gegenteil eine anregende Kraft und man kann nur hoffen, daß die Gegensätze sich nicht zu schnell dogmatisch verhärten, sondern die Diskussion im Fluß bleibt, selbst wenn eine einheitliche Betrachtungsweise nicht erreichbar sein sollte. Das eigentlich Wichtige sind ja hier wie überall nicht die Personen und Meinungen, sondern die Probleme, und wir haben unser Bestes geleistet, wenn wir sie offen halten und künftigen Geschlechtern lebendig überliefern".

Mit derselben fruchtbaren Dissonanz endete 1931 auch der Streit um die Ethiken. Noch in seiner letzten Publikation (Die Entstehung der Gotteslehre des Ar., SB Wien 212, 5, 1931; 55. 77) hielt Arnim daran fest, daß die MM der erste Vorlesungsentwurf des Ar. seien, vorgetragen nach einer „erheblich älteren Niederschrift", und zwar „gleich im Anfang seiner athenischen Lehrtätigkeit", also $\pm$ 335, worauf dann als zweite Vorlesung die EE gefolgt sei. Im diametralen Gegensatz dazu verfestigte im selben Jahre der Jaeger-Schüler K. O. Brink in einer Berliner Dissertation erneut die Position Jaegers durch die Untersuchung der formalen Seite: die MM das Produkt eines Epigonen. Die Arbeit erschien 1933, so daß darüber eine Äußerung Arnims nicht mehr vorliegt. H. Diller, der als Kenner der hippokratischen Schriften ein gewichtiges Wort auch in Aristotelicis mitzusprechen hat, bejahte in seiner Gnomon-Rezension (1936) den Spätansatz.

Die Etappen, die zu dem gegensätzlichen Ergebnis geführt haben, sind folgende (s. auch die Übersichten von Walzer, Mansion, Schächer und Wilpert). Offenbar noch

kurz vor dem Erscheinen des Ar.-Buches von W. Jaeger hatte Arnim in einem Vortrag die Entwicklung der arist. Staatslehre skizziert. Dies erweiterte er dann zu einer ersten, gegen Jaeger polemisierenden Schrift (Zur Entstehungsgeschichte der arist. Politik, SB Wien 200, 1, 1924). Schon hier zeigt sich, daß er Jaeger auf das Kerngebiet, die Zusammenhänge mit Platon, nicht folgte. Mit Hilfe der Nomoi hat dann später W. Theiler (Bau und Zeit der arist. Politik, Museum Helv. 9, 1952, 65–78) durch verfeinerte Beobachtungen die von Arnim verneinte frühe Abfassungszeit der beiden letzten Politik-Bücher zu einer, wie mir scheint, nur schwer umzustoßenden Evidenz gebracht.

Noch im selben Jahr (1924 = A^1) versuchte Arnim sodann zum erstenmal, seine die Forschung des 19. Jh.s umstürzende Chronologie der drei Ethiken zu beweisen. Der Linie Jaegers: Philebos-Protreptikos-EE-EN-MM stellt er entgegen: MM-EE-EN. Auch hier geht es nirgends um Platon, sondern zunächst um die Widerlegung Ramsauers, sodann um den Vergleich der drei Freundschaftsabhandlungen und schließlich um Theophrast, der, soweit sich dies aus Stobaios (= Areios Didymos) erkennen läßt, die MM, eben als echt arist. Werk, benützt habe. Diese Thesen wurden 1927 durch E. Kapp in einer Gnomon-Rezension von ungewöhnlicher Länge und interpretierender Eindringlichkeit mit scharfsinniger, ablehnender Kritik behandelt; an derselben Stelle ist auch bereits der Kompromiß-Versuch von K. Prächter (1926: MM = „Überarbeitung jener frühzeitigen Ethik durch einen Schüler, der den schon durch seine Kürze sich zum Handbuch empfehlenden Entwurf repristinierte, indem er ihn in einen ihm geläufigen . . Stil umgoß") geprüft. Der Wert der Rezension liegt nicht zuletzt darin, daß sie die Fruchtbarkeit der Situation erkennt, die nach der Umpflügung des Ackers durch Arnim entstanden war.

1926 (= A^2; dazu 1927, 172 = A^3) erweiterte Arnim seine These über die Benutzung der genuinen MM durch Theophrast zu der umfangreichen Abhandlung über das Areios-Kompendium der peripatetischen Ethik. Er greift hier naturgemäß nicht direkt in die Diskussion über die drei Ethiken ein, versucht aber die These von der Echtheit der MM überall indirekt zu festigen. Wenn irgendwo, so darf man hier sagen, daß von den Schlüssen dieses Buches nur wenig der Nachprüfung standgehalten hat. Dies scheint mir durch die Kritik Walzers (191), Mansions[2] (80), R. Philippsons (Das erste Naturgemäße, Philologus 78, 1932, 445), sodann durch meine eigenen Beobachtungen (Philologus, Suppl. 30, 1, 1937 passim), ferner kürzlich durch K. O. Brink (Theophrastus and Zeno on nature in moral theory, Phronesis 1, 1956, 123) bewiesen.

1927 (= A^4) nahm Arnim Stellung zu der erwähnten Rezension von Kapp. Dabei wiederholte er (135) zum drittenmal ([1]1924, 68; [5]1927, 35) um einen bestimmten Zusammenhang zwischen EE und MM zu klären, einen scharfen Eingriff in den Text der EE. In dem vielberufenen „frommen" Schlußteil der EE schlägt er statt des überlieferten *τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν* (1249b17) vor: *τὴν τοῦ νοῦ θεωρίαν*, und statt *τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν* (1249b20): *τὸν νοῦν ἐνεργεῖν καὶ θεωρεῖν*. Man wäre bereit, dies als ausnahmsweise Übersteigerung der Textkritik aufzufassen, wenn Arnim nicht auch sonst gerne auf Editoren und Redaktoren zurückgriffe, auf einen, wie Mansion[1] (462) sagt: „deus ex machina, destiné à intervenir là où l'hypothèse initiale se révèle insuffisante à expliquer tous les faits". In den früheren Abhandlungen ([1]1924, 71; [5]1927, 35) hatte er sogar von einem christlichen Interpolator gesprochen, obwohl in der fraglichen Zeit niemand die EE aufgeschlagen hat.

In fast allen seinen Arbeiten betonte Arnim, eines der wichtigsten Indizien für Ar. als Verfasser der MM sei zu gewinnen aus der mehrfachen Erwähnung von bekannten Persönlichkeiten (diese Stellen schon von Spengel 1841, 514 beachtet). Nun setzte Wilamowitz 1927 endgültig den Namen des Neleus von Skepsis, des Sohnes des Koriskos, in den Text der MM (1205a23) ein, nachdem Rieckher (989) vorhergegangen war. Da dieser Neleus als Erbe der Bibliothek des Theophrast bekannt ist, schloß Wilamowitz: „Hiermit ist entschieden, daß die Gr. Ethik dem theophr. Peripatos entstammt. Mein Sprachgefühl hat die späte Entstehung immer gefordert, wenn ich es auch nicht beweisen konnte". Diese Miszelle hat viel Bewegung hervorgerufen (Arnim[6] 1928; Jaeger 1928, 403[1]; Walzer 1929, 10. 81; Arnim[8] 1929, 5; [9]1929, 8; Mansion [2]1931, 216; K. v. Fritz 1931); denn wenn es gelänge, auch nur eine einzige eindeutige zeitliche Anspielung festzustellen, so wäre die Kontroverse ja entschieden. Wir werden später (s. u. S. 404) sehen, daß auch der Name Neleus kein Indiz von solcher Sicherheit zu liefern vermag.

Wie schon gesagt, hat Arnim, der doch selbst ein ausgezeichneter Platonforscher war, nirgends einen ernsthaften Versuch gemacht, die unverkennbaren Zusammenhänge zwischen platonischer und arist. Ethik auf breiter Grundlage zu erforschen (für seine Zeit verdienstlich, aber nicht interpretierend: H. Meyer, Platon und die arist. Ethik, München 1919). Auch die im Corpus Platonicum erhaltenen, vermutlich akademischen „Definitiones" wertet er nicht aus, obwohl von ihnen z. B. Burnet wiederholt glücklichen Gebrauch für die Erklärung der NE (1900) gemacht hatte. Arnims Frühethik aber ist ja erst ± 335 vorgetragen, also zu Beginn bereits der athenischen Meisterjahre. Nun wird man wohl die Möglichkeit ausschließen dürfen, daß sich Ar. die rund 30 Jahre vor seiner Schulgründung niemals mit den Fragen beschäftigt haben sollte, die für Platon zentrale Bedeutung hatten, nämlich mit den ethischen. Hier setzte nun Arnim 1927 ein (= A[5]); er erschloß eine nicht unwichtige und, soweit ich sehe, nicht beachtete Quelle für die arist. Ethik: die Topik. Da diese Publikation auf 135 Seiten keine Kapiteleinteilung und keine Überschriften, auch kein Inhaltsverzeichnis aufweist, gebe ich kurz die Gliederung: die drei Seelenteile (6–12); Lehre von der Gerechtigkeit (12–22); Phronesis (23–40); Tapferkeit (40–50); Besonnenheit (50–58); *μεγαλοψυχία* (58–68); *αἰσχύνη-αἰδώς* (68–74); *φιλία-μῖσος* Affekte (74–84); Lehre von der Mitte (84–96); Güterlehre (96–126); Chronologie (126–135). Die Topik gilt als Frühwerk. Die Jaeger-Schule (Jaeger 1912, 85; F. Solmsen, Die Entwicklung d. arist. Logik und Rhetorik, Berlin 1929, 194) ist geneigt, bis in die Akademiezeit zurückzugehen, während Arnim sich für die Assos-Zeit entscheidet (127), womit nun auch Arnim eine platonisierende Phase gewonnen hat. Seine Entwicklungsreihe lautet jetzt: Topik[1])-MM-EE-EN. Er stellt nun eine Reihe von Beziehungen zwischen Topik und MM fest und gewinnt auf diese Weise weitere Bestätigung dafür, daß die letztere zeitlich vor die EE, also vor Jaegers platonisierende Urethik zu setzen sei. Obwohl die ethischen Exempla in der Topik naturgemäß nicht ausreichen zur Rekonstruktion eines Ethik-Ganzen, ist diese Abhandlung doch von grundsätzlicher Wichtigkeit, denn hier ist für das Verständnis der arist. Ethik ein Ansatz gewählt, der zum mindesten nicht weniger berechtigt zu sein scheint als das Ausgehen vom Protreptikos, ein Ansatz, der auch der peripate-

[1]) Vor die Topik noch die kleine Schrift „Über die Tugenden und Laster" zu setzen, davor hat ihn allerdings sein gesunder Sinn bewahrt. Später hat dies dann Gohlke (1944, 15) „unbegreiflich" gefunden.

tischen Schultradition entspricht (s. o. S. 104). Es kommt hierbei nicht so sehr auf Einzelheiten der ethischen Lehre an, als vielmehr auf das Grundsätzliche, daß Ar. auch als Ethiker Logiker ist, daß ganze Partien der Ethik nicht zu verstehen sind, wenn man nicht im Organon Bescheid weiß. Allein die Lehre vom praktischen Syllogismus zeigt ja, daß Ar. an die Phänomene von einer anderen Seite heranging als Platon. Dieses Grundsätzliche kommt bei Arnim nicht recht heraus; er beschränkt sich auf eine erste Bestandsaufnahme des ethischen „Materials“ in der Topik. Dabei hat er die Schwierigkeit, aus einem Werke der Logik – dasselbe würde für die Rhetorik gelten – ein ältestes Entwicklungsstadium der Ethik zu konstruieren, nicht verkannt. Er sagt z. B. (5): „Aber auch der dritte Zweck, zu dem nach Ar. die dialektische Schulung (sc. durch die Topik) nützlich ist . . die Fähigkeit zu eigener philosophischer Forschung, konnte, wenn sich diese Forschung in den vorgezeichneten Bahnen der arist. Philosophie bewegen sollte, nur an Beispielen aus dieser erreicht werden. Es ist daher a priori am wahrscheinlichsten, daß Ar. die Sachprobleme, an denen er die Topoi exemplifizierte, aus seiner eigenen Lehre und im besonderen die ethischen aus seiner eigenen damaligen Ethik entnahm“. Aber wenn es z. B. heißt (Top. 120a28–30), man könne den Satz „die Phronesis ist als einzige Tugend = Wissen“ durch den Beweis widerlegen: „jede Tugend ist Wissen“, so hätte gewiß auch Arnim daraus nicht schließen wollen, daß Ar. in der Topik noch auf rein sokratischer Basis stehe. Für die weitere Würdigung dieser grundsätzlich bedeutsamen – was auch von Walzer (12) anerkannt wird – Abhandlung verweisen wir auf Mansion[2] (98–107).

1928 (= A[7]; siehe Mansion[2] 228–236) bezog Arnim auch die Metaphysik unmittelbar in seine dogmenvergleichenden Studien ein. Für mehrere Abschnitte der EE sucht er das Verhältnis zur Metaphysik festzulegen und damit für gewisse Bücher der Met. eine relative Chronologie zu gewinnen. Darüber ist jetzt nicht zu referieren; in einigen Punkten hat Arnim seine Meinung später (A[9] 55) geändert. Den oben besprochenen Eingriff in den Text des Schlusses der EE (νοῦς für θεός) wiederholt er (25). Einige Partien der MM werden mitbehandelt, was seinen Wert behält, auch wenn man diese Stellen aus ihrem entwicklungsgeschichtlichen Ambiente herausnimmt.

Im selben Jahr (1928) wandte sich Jaeger ein erstes und einzigesmal, kurz, aber mit unverkennbarer Schärfe, gegen die These seines Wiener Gegners und ging insbesondere auf die Sprache der MM ein. Er schließt: „Ich sehe nirgends die Spur eines Versuchs bei v. Arnim, die sprachliche Besonderheit der Gr. Ethik zu erklären oder auch nur der Tatsache ins Gesicht zu blicken, daß der Verfasser ein derartig abweichendes Griechisch schreibt. Auch wenn die Art der Gedankenführung der Gr. Ethik nicht die gleiche Verwaschenheit und scholastische Abgestorbenheit wie die Sprache verriete, würde der sprachliche Befund ausreichen, um unter Philologen eine ernstliche Diskussion der Echtheit dieses Produkts auszuschließen“ (17[0]).

Durch dieses – übertreibende – Urteil ernstlich verletzt, antwortete Arnim 1929 (= A[8]) mit einer scharfen Polemik gegen jede einzelne Aussage Jaegers. Dabei verdient ein Punkt besondere Beachtung. Es war Arnim gewiß wie allen anderen, schon aus den glänzenden Untersuchungen G. Kaibels (Stil und Text der Pol. Ath. des Ar., Berlin 1893), bekannt, daß Ar., was die Sprache betrifft, selbständiger Isokrateer war. Nach Arnim hätte nun Ar. die MM vorgetragen ± 335, d. h. zu Beginn seiner Meisterjahre. Er sollte also, nachdem er 20 Jahre (367–347) in Athen gelebt hatte, in seinem 50. Lebensjahr noch immer kein ganz reines Attisch gesprochen haben? In der

Tat rechnet Arnim damit, daß die von Jaeger sogenannten Wanderjahre (347–335) seine Diktion beeinflußt hätten. Eine solche Erscheinung wäre nicht an sich schon unmöglich. Wir haben ja die Parallele Xenophons, obwohl dessen Nicht-Attizismen anderer Art sind und ihn jedenfalls nicht um den Ehrennamen der Attischen Biene gebracht haben. Aber der seit der Topik zu studierende feste Stil der arist. Schulsprache erlaubt diese Parallele nicht, und so bleibt für Arnim die Schwierigkeit, den Sprachgebrauch der MM als ein um 335 mögliches Phänomen verstehen zu müssen. Hier hilft er sich nun mit der Hypothese, daß MM schon **vor** 335 entstanden sei. Ursprünglich (A^1 10; A^7 55) dachte er an ± 338; in seiner letzten Publikation (1931, 77) sprach er dann nur noch von einem „älteren Heft", nach dem Ar. vorgetragen habe und das dann so liegen geblieben sei, ohne Durchkorrektur, weil inzwischen die EE in den Vordergrund getreten sei. Wir müssen also annehmen, daß Ar. in der Anfangsphase seiner eben gegründeten Schule sich im Vortrag Laxheiten gestattete und später wieder zur Korrektheit zurückfand – oder, daß er bei dem ersten Vortrag ± 335 zwar z. B. *οἴδασι* in seinem Manuskript hatte, aber *ἴσασι* sprach. Eine solche Erklärung wird aber kaum Anklang finden. – Im zweiten Teil dieser Polemik wendet sich Arnim gegen eine Hauptthese Jaegers, die Beiseitelassung des theoretischen Lebens in MM. Dazu interpretiert und emendiert er die einschlägigen Partien aus MM und namentlich aus EE. – Die Ersetzung von *θεός* durch *νοῦς* im Schlußteil der EE erneuert er mit einer leichten Variante (38). Diese Argumente verdienen aufmerksame Beachtung, doch möchte ich gleich hier bemerken, daß mir ein Fortschritt im Schlußteil der EE nur möglich erscheint, wenn die Diskussion über *θεραπεύειν τὸν θεόν* (EE 1249b20) oder *θεραπεύειν τὸν νοῦν* (dies: EN 1179a23) erweitert wird durch die Einbeziehung von Platons Timaios (90a–c; *θεραπεύειν τὸ θεῖον* 90c). Dies ist weder durch Jaeger noch durch Arnim geschehen. Arnim (42) faßt sein Urteil über Jaeger scharf zusammen: Seine „ganze Konstruktion der Entwicklung der griechischen Ethik von Plato über Ar. bis zu dessen Schülern ist ein reines Phantasiegebilde ohne jeden wissenschaftlichen Wert und kann gewiß nicht die Hauptgrundlage bilden für eine Datierung der Gr. Ethik nach der Nik., d. h. für ihre Athetese".

Die von W. Jaeger (1928, 16[1]) angekündigte Arbeit seines Schülers R. Walzer erschien 1929 (300 Seiten, mit hervorragendem Register). Hier wird, sehr detailliert, genauso wie in der gleichzeitig erschienenen Arbeit von F. Solmsen (s. o. S. 134) die Probe gemacht auf das, was Jaeger in großen Linien entworfen hatte: Platon-EE-EN-MM. Im ersten Teil untersucht Walzer zum Erweis der Unechtheit der MM die Abschnitte der drei Ethiken über Willensfreiheit, *ἑκούσιον* und *προαίρεσις*. Im zweiten Teil entwirft er dann, gestützt auf die Ergebnisse des ersten ein Bild der „geschichtlichen Stellung" der MM (Zeitalter des Theophrast) durch Analysen der Tugendlehre, der Gottes-, Freundschafts- und Eudämonielehre. An dieser Stelle unseres Referats genüge statt eines Überblicks über dieses tief bohrende Werk der Hinweis auf K. v. Fritz (1930) und Mansion[2] (1931, 367–380), die eine ruhige und gründliche Würdigung gegeben haben, während Schächer (1940, 77–81) skeptisch bleibt, weil er die Grundlage Walzers (und Jaegers), nämlich den Frühansatz der EE, nicht bejahen zu können glaubte.

Kurz darauf erschien Arnims Erwiderung (1929 = A^9), seine letzte unmittelbare Stellungnahme in dem Streit (siehe Mansion[2] 1931, 375–380). Diese Polemik zeigt klar: geblieben ist in dem Hin und Her der Ansichten das Problem der Form der

MM. Das hat Arnim nicht direkt ausgesprochen, aber empfunden. Er wußte, daß es, wenn man einmal die entwicklungsgeschichtliche Argumentation ausschaltete, sehr schwer vorstellbar war, daß Ar. noch im Jahre ± 335 so gesprochen haben sollte, wie er de facto sprach, wenn MM sein Werk war oder, anders ausgedrückt, daß der Stil des Ar. sich in rund 10 Jahren von dem der Topik – die Arnim in die Assos-Zeit setzt – zu dem der MM gewandelt haben sollte. So versuchte er von seinem Datum 335 weiter zurückzukommen. Das sieht dann so aus: Ar. trug das Werk in Makedonien vor (9) oder er trug es in Stageira vor (8. 47), um dem „begreiflichen Wunsch seiner Mitbürger" zu willfahren, die wissen wollten, „welche ethischen Grundsätze er ihrem zukünftigen König eingeprägt" habe (8). Das war dann wohl eine „relativ populäre Vorlesung" (8), für einen „philosophisch weniger gebildeten" Kreis (6). Es mochte dem Philosophen damals auch „wenig Zeit" zur Verfügung stehen, und so suchte er „die Ethik im engeren Sinne, die Lehre von der ethischen Tugend selbständig und losgelöst aus dem metaphysischen Zusammenhang darzustellen" (6). Daraus erklärten sich die „Abweichungen von der attischen Norm" (47) und auch die Tatsache, „daß die Fäden, welche die Ethik mit anderen philosophischen Disziplinen, besonders mit der Physik und Metaphysik verbinden, in ihrem (= MM) Gewebe nicht so deutlich hervortreten. Dies ist eine Eigentümlichkeit, die lediglich aus der Abgrenzung des darzustellenden Gedankengebietes entspringt und nicht einer Veränderung des philosophischen Standpunktes" (6) – wie die Jaegerpartei meinte. In Athen habe er dann die Vorlesung wiederholt und dabei den Abschnitt über die Lust, sowie die Erwähnungen von Neleus, Mentor und Dareios zugefügt. Ich möchte hier die Ergebnisse der folgenden Kommentierung vorwegnehmen und aussprechen: für die Herauspräparierung einer 1. und 2. Fassung bietet der Text der MM nicht die geringste Handhabe und Arnim hat auch nirgends den Versuch gemacht, auf dem Wege der Interpretation diese zwei Fassungen zu beweisen. – Trotz vielfacher Einwendungen gegen Einzelthesen Arnims, die wir auch im Kommentar vorzutragen haben, muß hier aber doch ausgesprochen werden, daß seine Aristotelica durchweg das Verständnis der Texte entscheidend fördern.

Der im gleichen Jahre von W. Jaeger (1929 = J³) veröffentlichte Artikel ist o. S. 125 bereits erwähnt. Jaeger zieht darin (276) den Schluß: „Die Arbeitsweise des Verf. der Gr. Ethik ist nun völlig deutlich. Er folgt im 34. Kapitel des I. Buches dem VI. B. der NE als Hauptvorlage, aber er ergänzt seine Quelle aus dem, was Theophrasts Ethik dazu bemerkte". Für Arnim hätte die Schlußfolgerung natürlich gelautet, daß durch das Zeugnis des Theophrast die Echtheit der MM bewiesen werde, da dieser sie eben als genuin-aristotelisches Werk benützt habe.

1931 (1933) bestätigte die Untersuchung von „Stil und Form" der MM durch K. O. Brink (s. o. S. 132), genauso wie die Bemerkungen seines Lehrers (1928, 16 = J²), eine Beobachtung, die sich jedem, der den langen Streit mitverfolgte, schon längst hatte aufdrängen müssen: daß der organische Weg gewesen wäre, vor aller Thesenbildung die Sprache der MM genau zu erforschen. Man war also wieder angelangt – bei Ramsauer 1858. Bei dem großen Vergleichsmaterial, das die Schriften des Ar. boten, mußte die Aufgabe als lösbar erscheinen, war es ja auch im Corpus Platonicum gelungen, an einer Reihe von kleineren Dialogen festzustellen, daß in ihnen weder der große Atem des Meisters zu spüren, noch dessen unverkennbarer Sprach-Ton zu hören war, sondern die Stimme eines Schülers, der den Lehrer nachahmte. Der Begriff „Ton des Meisters" ist subjektiv. Die Gelehrten des 19. Jh.s

waren – wie schon Scaliger – überzeugt, geschult durch lebenslange Lektüre, daß er in MM nicht zu hören sei. Daher lieferten sie auch, mit Ausnahme Ramsauers, keine detaillierten Beweise für ihre Überzeugung. Nachdem nun aber, im 20. Jh., zwei Gelehrte vom Range Arnims und Jaegers diametral entgegengesetzte Thesen vertraten, ließ es sich nicht mehr aufschieben, das Gefühl durch Beweise zu ersetzen. Brink legte eine ganze Menge guter Beobachtungen vor, wobei freilich die Untersuchung des Wortgebrauchs zurücktrat; Schächer (83) gibt eine ausführliche Inhaltsübersicht, Diller (1936) hat die Beobachtungen des ersten Teiles anerkannt und nur zum zweiten Teil (76–110), wie mir scheint, berechtigte Bedenken angemeldet, ebenso W. Theiler (1934, 353). Die polemischen Versuche von Elorduy (s. o. S. 119) treffen nichts Wesentliches. Eine beträchtliche, trotz Brink bestehende Schwierigkeit ist folgende: reichen die sprachlichen Beobachtungen aus, um festzustellen, nicht nur, ob das Werk unaristotelisch ist, sondern auch, ob es nach-aristotelisch, hellenistisch ist? Schließen sie, anders gesagt, die Möglichkeit aus, daß ein Schüler zu Lebzeiten des Ar. diese Kurzdarstellung der Ethik des Meisters gab, sich dabei aber freilich durch Stil und Inhalt verriet? Für Brink stehen die Ergebnisse Jaegers und Walzers fest. Daher ist er geneigt, seine Beobachtungen auch chronologisch zu deuten, im Sinne eines größeren zeitlichen Abstands von Ar. Diese Frage wird uns im folgenden widerholt zu beschäftigen haben[1]).

In den Anmerkungen zu seiner Griech. Literaturgeschichte (1934, 220) kehrt J. Geffcken bezüglich der EE wieder zu Spengels Ansatz zurück. Die eigentliche Begründung wollte er in seinem 3. Band geben, der aber nicht mehr erschienen ist. Was im 2. Band steht, schlägt nicht durch. An der Unechtheit der MM hält er fest. Er glaubt die Schriften der älteren Peripatetiker, insbesondere des Eudemos und Theophrast, verstehen zu müssen als früheste Kommentare (Brink 1940, 922) zu Ar., gestützt auf seinen Hermes-Aufsatz von 1932, wo er schreibt (405): „ist hier (in der EE) nun eine kommentierende Absicht, wenn auch noch in sehr beschränktem Ausmaß zu erkennen, so verrät vollends die MM noch weit deutlicher dieselbe (nämlich kommentierende) Tendenz". Diese These ist unannehmbar, außer man nähme den Begriff des Kommentars in einem bisher unbekannten Sinn, was Geffcken selbst (1934, 221) bedenklich fand („ich lege auf diese Bezeichnung – nämlich Kommentar – natürlich keinen Wert"). Der sehr genaue Theophrast-Artikel von O. Regenbogen (1940) und die Spezialstudie von I. M. Bocheński (La logique de Theophr. Fribourg 1947) sehen mit Recht den Begriff „Kommentar" zur Charakterisierung der Arbeitsweise des Theophrast nicht vor. – Auch mit dem Etikett „Epitome" sollte man übrigens die MM nicht versehen. Eine Epitome, die sowohl kürzt als auch Neues hinzufügt und den Wortlaut des Originals kaum je durchscheinen läßt, wäre genauso merkwürdig wie Geffckens „Kommentar". Von den verschiedenen in den Schriftenverzeichnissen des Ar. und Theophr. erwähnten Epitomai läßt sich keinerlei Vorstellung mehr gewinnen.

Die Miszelle von K. Berg (1934), noch ohne Kenntnis von Brink (1933) geschrieben, beschäftigt sich mit folgenden sprachlichen Erscheinungen: Gebrauch des Demon-

[1]) Schon hier darf gesagt werden, daß ein Vergleich der MM mit sämtlichen, auch den unechten Schriften des Corpus Aristotelicum zeigt, daß ihr Stil mit keinem der anderen Werke vergleichbar ist. Er ist ein Sonderfall. Man vergleiche z. B. probeweise die Diktion des fast hiatfreien α ἔλαττον der Metaphysik, das dem Aristoteles-Schüler Pasikles von Rhodos zugeschrieben wird, mit der der MM.

strativpronomens, des Duals, des Konjunktivs, des Optativs, der Präpositionen. Ergebnis: diese Erscheinungen „lehren, daß die MM einer späteren Epoche der Koine zuzuweisen sind" (147). Leider sind diese Zusammenstellungen kein Musterbeispiel für Statistik. Berg vergleicht nur die drei Ethiken. Aber was soll z. B. die Aussage, daß *ὅδε* in der Koine selten wird, in EE am häufigsten, dagegen in MM „weitaus am seltensten" vorkommt? In MM steht allerdings nur ein einziges Beispiel (1189a13): *προαιρούμεθα τόδε ἀντὶ τοῦδε,* aber in der Topik (150b27–151a10) steht 16mal *τόδε* etc.; in der Metaphysik (VII 5, 1030b18) steht *τόδε ἐν τῷδε* und in De gen. anim. (II 1, 734a26) *μετὰ τόδε γίνεται τόδε* und (b9) *ἐνδέχεται δὲ τόδε μὲν τόδε κινῆσαι, τόδε δὲ τόδε.* Oder was besagt die Feststellung: „*ἀνά* kommt in EN und EE zwar nicht vor, wohl aber siebenmal in MM, doch stets in der Phrase *ἀνὰ μέσον,* die dem Griechisch der späteren Zeit eigentümlich ist" (146)? – wenn doch derselbe Ausdruck im Organon, in Phys., Met., De caelo usw. außerordentlich häufig vorkommt. Sollen etwa auch diese Werke deshalb hellenistisch sein? (s. Elorduy 1939, 65[0]). Berg nimmt auch keine Notiz davon, daß z. B. schon Kaibel (1893, 37, s. o. S. 135) geschrieben hatte: „Für eine gründliche Behandlung der Frage nach dem Ursprung der Koine werden einst die arist. Schriften von größtem Wert sein". Und so hat P. T. Stevens (Aristotle and the Koine; notes on the prepositions, Class. Quarterly 30, 1936, 204–217) in wesentlich gründlicherer Weise auf einem begrenzten Gebiete gezeigt, wie nicht etwa die MM allein, sondern Ar. auch in unbezweifelten Schriften als „forerunner" der Koine zu betrachten sei, nicht anders als z. B. auch Xenophon und Aeneas Tacticus.

Im selben Jahr (1934) beschritt W. Theiler einen ganz neuen Weg zur Lösung des vertrackten Problems. Seine frisch und scharfsinnig aufgebaute These geht aus von Brink (1933). Wie schon Bendixen, so fühlt auch Theiler sich unbefriedigt von der Erklärung, daß durch Klitterung, Kontamination von EE und EN ein neues Werk, MM, entstanden sein solle. Ebensowenig überzeugt ihn die These Brinks, daß MM sich hauptsächlich an der spätesten Ethik, EN, nicht so sehr an EE orientiere. Indem er also an dem engeren Zusammenhang zwischen MM und EE festhielt, konstruierte er folgende Entwicklung, die einen Kompromiß zwischen Jaeger und Arnim bedeutet: MM in der uns vorliegenden Gestalt sei nach-aristotelisch, beruhe aber auf einer Vorlesung, die Ar. zwischen EE und EN gehalten habe; Theiler nennt sie daher ME = Mittlere Ethik, entstanden durch Weiterarbeit an EE. Vielleicht nach Theophrast sei dann MM gefertigt worden, aus einer Nachschrift von ME, also „lebendiges Wort" des Ar. fixierend, nicht in papierener Weise EE und EN ineinander arbeitend. Mit anderen Worten: MM ist teils „Nachhall eines Ethikganzen, das Ar. selber in einem bestimmten Augenblick seines Lebens entwickelte" (354), teils „Vorhall" (359) von EN. Dazu fänden sich auch unaristotelische, weder durch EE noch durch EN gedeckte Abschnitte, namentlich auf dem Gebiete der Psychologie (375). ME, das Stratum von MM, sei $\pm$ 335 anzusetzen (= Arnim); wir hätten vor uns „die ethische Eröffnungs-Vorlesung des eben gegründeten Peripatos" (373). Theiler durfte die Überzeugung haben, mit dieser These „von MM einen großen Teil der Verdammnis" weggenommen zu haben. MM stammt von einem „Anonymus, einem treuen, wenn auch nicht übermäßig intelligenten Verehrer des Ar., der wohl bald nach dessen Tode, bevor noch der Sohn Nikomachos und Eudem die nach ihnen benannten Ethiken den hinterlassenen Papierhaufen entrissen und bekanntgemacht hatten, die erste Gesamtethik (deshalb *ἠθικὰ μεγάλα*), nicht unberührt von Schul-

diskussionen, die hier und da auf Verbesserung der Lehre des Meisters drängten, darzubieten sich bemühte" (376). – Ein bleibendes Verdienst Theilers ist, daß er die arist. Elemente von MM viel klarer als dies bisher geschehen war, zur Erscheinung brachte und mit der mechanischen Zerlegung von MM in EE- und EN-Teile aufräumte. Doch bleibt das Bedauern, daß er die interpretatorische Arbeit, die ihn zu seinem Ergebnis führte, nicht mit vorgelegt hat, sondern nur soz. das Schlußprotokoll, wo den Leser dann manchmal bei dem Hin-und-herschieben der Teile zum Zwecke der Etablierung des Plans von ME zwischen EE und EN ein platonisches *ἰλιγγιᾶν* überkommt. Nicht mehr verständlich aber erscheint die kurz angebundene Art, mit der Theiler die Form der MM beiseite schiebt. Wie EE und EN, so hat auch MM eine Form, die alles durchdringt, auch wenn sie uns wenig gefällt. Es ist nicht so, daß man nur die Oberfläche etwas abklopfen müßte und dann das arist. Gestein, vorwiegend aus EE übernommen, hervorträte. Wenn der „treue Verehrer" die Vorlesung des Meisters nach dem Geiste modellierte, wie er ihn begriff, so sehr, daß das Resultat durch das ganze 19. Jh. hindurch, und dann erneut durch die Jaeger-Schule, schlechthin für nicht-aristotelisch gehalten werden konnte, so sieht man nicht ein, wie man durch diese Form hindurch zum echten Ar. kommen könnte. Eben diese Form aber erledigt Theiler mit einem einzigen Satz: „aber freilich, MM gibt ja, von der stilistischen Aufmachung abgesehen, nicht die arist. ME rein wieder" (375). So hat denn auch Diller (1936) sich als nicht überzeugt erklärt: „Außerdem kommt mir die Annahme eines späteren Bearbeiters, der eine sonst unbekannte Ethikvorlesung aus der mittleren Zeit des Ar. umgeformt haben soll, an sich nicht wahrscheinlicher vor als die eines solchen, der die beiden auch uns überlieferten ethischen Pragmatien zusammengearbeitet hat" (137).

In derselben Rezension (1936, 138[1]) hat Diller auch die Beobachtung K. Deichgräbers (1935) widerlegt, daß der Verfasser der MM (1201b5–9: Seitenhieb auf Heraklit) die entsprechende Aussage des Ar. (EN 1146b29–31) mißverstanden habe, was, nach Deichgräber, „schon für sich genügen würde, die Unechtheit der MM zu erweisen". Die Polemik Elorduys (1939, 6[2]) gegen Deichgräber ist allerdings unzulänglich und sein Emendationsversuch (Druckfehler?) unverständlich.

Nachdem ich die MM in Übungen des Münchener Oberseminars zusammen mit der Translatio vetusta behandelt hatte, versuchte ich 1939 die Abfassungszeit des Werkes genauer zu bestimmen. Das Studium ausgewählter Beispiele aus dem Vocabular (*στεφανοποιός δειπνοποιός ἀνελευθεριότης ἄλλαξις εὐγνωμοσύνη σαλακωνεία φθονερία προθετικός ἄπρακτος ἐξασθενεῖν λυπητικός παρεπισκοπεῖν προδιανοεῖσθαι συμπαρορμᾶν φιλάγαθος ἐμπεριέχειν μονοειδής ἐπίτευξις ἐκτενής προτρεπτικός κατόρθωμα ὁμοιοπάθεια διατείνεσθαι ἐξίστασθαι τινὸς τινί μαχαίριον ἀποκατάστασις*) legte den Schluß nahe, daß der Anonymus nicht schon der nächsten Generation nach Ar. angehöre; die Analyse des Gottes-Arguments (MM II 15, 1212b33–1213a10) führte ebenfalls weiter von Ar. weg, in eine Zeit, wo es bereits „Apostaten" gab und schließlich glaubte ich aus der Behandlung des Themas *εὐδαιμονία – ἀλυπία* (MM II 7, 1204a19–24) zu erkennen, daß der Anonymus bereits die Eudaimonia-Formel des Peripatetikers Diodoros voraussetzte. Da die Benützung der MM durch Areios Didymos (s. o. S. 100) im 1. Jh. v. Chr. den terminus ante quem liefert, mußte, wenn die Beobachtung des Zusammenhangs mit Diodoros richtig war, das Werk in die 2. Hälfte des 2. Jh.s gesetzt werden. Das bringt natürlich die Schwierigkeit mit sich, zu verstehen, ob ein Werk dieses Typs um die

Zeit möglich war, ob, anders ausgedrückt, in dieser Zeit klassizistische Tendenzen wahrscheinlich sind, Rückgriff also eines jüngeren Peripatetikers auf die Lehren des Schulgründers. Hier werden wir vielleicht klarer sehen, wenn einmal die wertvolle Fragmentsammlung F. Wehrlis (Die Schule des Ar., Band 1–8, Basel 1944–1955) abgeschlossen ist, die ja bis zum 1. Jh. herabgeführt werden soll. Immerhin hat z. B. K. O. Brink (Peripatos, RE Suppl. VII 1940, 936, 43) mit Recht in Erinnerung gebracht: „Antiochos hat in seinem Überblick über die Geschichte der peripat. Ethik Kritolaos' (1. Hälfte des 2. Jh.s) Scholarchat als Restauration und nicht geglückten Versuch zu den 'Alten' (Ar. und Theophr.) zurückzukehren dargestellt". Und als Vorlage des Areios hat sich, wenigstens umrißhaft, das Handbuch eines Jungperipatetikers herausgestellt, der in seiner Haltung als „Klassizist" bezeichnet werden darf (s. meine Bemerkungen Philol. Suppl. 30, 1, 1937, 78). – Zu E. Elorduy 1939 s. o. S. 119.

In den Jahren nach 1939 ist es um die MM verhältnismäßig still geworden. Das gediegene, wenn auch in seinen Ergebnissen wenig glückliche Buch von E. Schächer (1940) haben wir wiederholt wegen seiner ausführlichen bibliographischen Referate zitiert. An der Unechtheit der MM hält Schächer fest. Wichtig der Abschnitt „Ergebnisse und Aufgaben der Forschung (89–92; 90: „die eindringliche Untersuchung, ob die MM von der NE und EE als ihren unmittelbaren Quellen abhängen, darf also als die zur Zeit dringlichste Aufgabe betrachtet werden"). Der im zweiten Teil seiner Arbeit durchgeführte Vergleich bestimmter Partien der Freundschaftslehre (MM 1208b3–1209a36; 1210a6–22) mit den entsprechenden Teilen der anderen Ethiken ist im Kommentar zu würdigen.

Im selben Jahre (1940) hat O. Regenbogen, der beste gegenwärtige Theophrastkenner, einen besonnen wertenden Überblick über die Berührungen der MM mit der Ethik des Theophrast gegeben.

1949 hat J. Roebben eine Dissertation über die Behandlung des „richtigen Logos" in EN und MM vorgelegt, die aus der so verdienten Löwener Schule hervorgegangen ist, aber eine wesentliche Förderung des schwierigen Problems nicht bringt. Ich konnte sie, dank der Freundlichkeit der Universitätsbibliothek Louvain einsehen.

1950 habe ich in dem Aufsatz „Aristoteles" (Jahrbuch f. d. Bistum Mainz = Festschrift A. Stohr 5, 1950, 161–171) versucht, eine gedrängte Skizze der Entwicklung des Ar. zu geben. An Hand von Ar. fr. 41 R (= Eudemus fr. 5 W), von De anima III, ferner der Feststellungen von D'Arcy Thompson (H. Spencer, Lecture on Ar. as a biologist, Clarendon Press 1913) über naturwissenschaftliche Studien des Ar. in Kleinasien und Makedonien, schließlich im Hinblick auf EN X 7 habe ich folgendes, als „vorläufig" charakterisiertes Ergebnis formuliert: „Ar. ist Empiriker am Anfang und am Ende. Er ist derselbe im Dialog Eudemos und in der Phänomenologie der NE. Ar. ist Platoniker am Anfang und am Ende: die Unsterblichkeitslehre des Eudemos und der Griff nach dem göttlichen, autonomen Leben im Schlußteil der NE stehen auf gleicher Stufe. In dem athenischen und dem echt ionischen Horizont seiner Persönlichkeit sind die beiden Wesenheiten stets vereint und durchdringen sich so, daß der subtilen, an W. Jaeger anknüpfenden Forschung außerordentliche Aufgaben verbleiben" (170). Ich möchte dem hinzufügen, daß damit nicht jegliche Entwicklung des Ar. verneint werden soll. Wohl aber glaubte ich zu erkennen, daß diese nicht in einer gradatim sich vollziehenden Loslösung von Platon zu sehen sei. Sie scheint mir in anderer Richtung zu suchen. In welcher?

Dies wird man, wie zu hoffen ist, mit größerer Aussicht auf einen consensus feststellen können, wenn einmal die wesentlichen Werke durch „weitschichtige mikrologische" (Prächter) Analysen erschlossen sind.

Das Buch von J. Zürcher, Ar.s Werk und Geist, Paderborn 1952, habe ich in der Bibliographie (s. o. S. 118) nicht unter den Namen von Eduard Zeller gesetzt, obwohl darin auch die Ethiken „behandelt" werden (259–270). In den 1462 Seiten des Bekkerschen Ar. befänden sich nicht mehr als 20–30% „aristotelischer Substanz". Das übrige sei von Theophrast; ganz echte und unverfälschte Aristotelica seien nur die Athenaion Politeia und eine bestimmte Gruppe von Fragmenten. Das Schriftchen De virtutibus et vitiis gehört allerdings auch zu den Köstlichkeiten, die von einer Bearbeitung Theophrasts verschont blieben. Es sei von Ar. vor 347 in Athen „oder wohl besser in Pella" als Tugendtafel für den jugendlichen Prinzen verfaßt. Seine Terminologie habe „unverkennbar etwas Einfaches, Geniales an sich: sie ist so treffend, so schlicht und einfach. Es scheint einem immer, als sei im Transparent als 'Wasserzeichen' der ganze, echte Charakter des Ar. ausgeprägt. Es ist auch alles so kurz und prägnant; es ist genial, aber doch jugendlich" (259). Die NE ist „so modern und trägt so Gepräge und Geist des Charakterologen Theophrast, daß nur er ihr diese Endredaktion gegeben haben kann" (260). „Als Urethik kann man ein Ur-ηε bezeichnen". Davon „stammen MM und EE in ihrer heutigen Form; beide von Theophrast überarbeitet = verdorben, infiltriert von seinen Ideen" (261). Die MM seien für den von A. Gellius erwähnten δειλινὸς περίπατος bestimmt gewesen. In der Sprache von Zürcher lautet dies: „Vormittags war eigentlich 'Hochschule', d. h. wirklicher Peripatos der Auserwählten. Nachmittags war so etwas wie eine Art Volkshochschule: woher denn sonst die 2000 Zuhörer! Da gab es eine sehr populäre Ethik, weniger philosophisch – ganz der Charakter von MM! –: wer will das übersehen? . . . So liefen MM für den Cursus major und EE für den Cursus minor eine Zeitlang nebeneinander, wie zwei Bahngeleise, dann machte Theophrast eine Neuredaktion von EE für den Cursus minor – und das ist eben EN! – und legte EE in die Schublade und gebrauchte von jetzt an nur noch EN. Eine Zeit später trat er den Cursus major, weil er seinem Alter zu beschwerlich wurde, an einen Nachfolger ab und behielt nur noch den Cursus matutinus, d. h. die eigentliche „Universität" (= Cursus minor) bei, und auch MM wurde in die Schublade gelegt und es entwickelte sich nur noch EN weiter bis zur heutigen Redaktionsform". Dies nennt Zürcher eine „in sich mögliche, aus dem Leben gegriffene Supposition" (261). Als Probe[1]) mag das genügen. Vornehme, aber vernichtende Rezension von O. Gigon, Dtsch. Lit. Ztg. 76, 1955, 263–269.

Die wertvollen „Aristoteles-Studien" von R. Stark (1954) enthalten ein Kapitel über die αἰδώς (64–86), worin er auch auf die MM (1193 a 1) – sie gilt ihm als von Schülerhand zusammengestelltes Lehrbuch – eingeht. Dazu habe ich im Gnomon Stellung genommen (28, 1956, 347–9).

Durch die längst erwünschte Analyse des Iamblichischen Protreptikos (Problems in Ar.' Protr., Eranos 52, 1954, 139–171 und in der Festschr. A. Mansion 1955, 81–97) wurde I. Düring zu folgendem Ergebnis bezüglich der arist. Ethik geführt: „There

[1]) Derselbe Verfasser hat, im selben Verlag, auch das Corpus Academicum (1954) „behandelt": Platons Schriften lägen uns vor in der modernisierenden Redaktion des Polemon und zeigten daher vielfach stoischen und epikureischen Einfluß. Siehe auch meine Bemerkung Gnomon 28, 1956, 347.

is no fundamental difference in outlook between the first and the last stage in Ar.s ethical philosophy. The development does not follow a straight line, which, as Jaeger thought, can be measured in terms of distance to Plato. If we had to describe it graphically, we should rather think of a boomerang curve, for in the last methodos of the Nicomachean Ethics, after having made an excursion in the field of empirical sociology, Ar. returns to his old hunting-grounds and comes nearer to the Protrepticus than in any other part of the ethicals works" (1955, 96), und er zitiert dazu einen treffenden Satz von M. P. Nilsson, daß es nämlich bei den homerischen Gedichten anders sei als bei archäologischen Strata, wo die Schichten nach dem Alter der Fundgegenstände geschieden werden; man müsse sie vielmehr vergleichen mit einem Teig, der immer wieder durchgeknetet und auch mit neuen Bestandteilen versetzt worden sei. Auf diese Weise aber fänden sich älteste Bestandteile in jüngsten Gesängen. – Siehe jetzt Dürings Protr.-Ausgabe 1961, 286–289.

Im Vorbeigehen erwähne ich die in ihren systematischen Teilen klare und tüchtige Arbeit von P. Trude (1956), wo von juristischer Seite u. a. der „früharistotelische idealistische Gerechtigkeitsbegriff" (24–45) von dem „spätaristotelischen empirischen" abgehoben wird. Das „Früharistotelische" entnimmt der Verf. dem Traktat De virtutibus et vitiis und den MM. Es geht aber nicht an, ein solches Kapitel ausschließlich durch Verweise auf Arnim und Gohlke zu bestreiten, wie wenn die Arbeiten von Walzer usw. – von den früheren ganz abgesehen – überhaupt nicht existierten. Auf der anderen Seite kennt und zitiert die juristische Arbeit von D. Neurath, Die Entwicklung der Zurechnungslehre des Ar. unter bes. Berücksichtigung der Jaegerschen Aristotelesforschung (Diss. Erlangen 1956) nur W. Jaeger (1923), setzt aber trotzdem die „Ausarbeitung" von MM – dem Zusammenhang nach durch Ar. selbst – in die Zeit des zweiten athenischen Aufenthalts; allerdings sei MM „lediglich ein Auszug" (4) aus EE, EN.

Wir schließen das Referat mit einer Würdigung des Aufsatzes von V. Masellis (1954). Er will die MM in die Übergangszeit (347–335 v. Chr.) setzen, wie Arnim, noch vor die EE. – Es ist richtig, daß in MM die ausgleichende Gerechtigkeit (*τὸ ἐπανορθωτικὸν δίκαιον*), die auf der sog. arithmetischen Proportion beruht, nicht behandelt wird; gegenüber EN haben wir also insofern einen einfacheren Zustand, als die „besondere Gerechtigkeit", nach der beide Ethiken suchen, nicht weiter in Unterarten aufgefaltet wird, sondern allein sich in der iustitia distributiva, auf der geometrischen Proportion beruhend, darstellt. Ebenso gewiß ist – wovon Masellis nicht spricht –, daß weder in EN noch in MM der platonische Gerechtigkeitsbegriff (Ger. = Gleichgewichtszustand in den Seelenteilen) mehr eine prinzipielle Rolle spielt; aber es findet sich in beiden ein platonisierender Nachhall (EN 1138b6–13; MM 1196a25–31). Auch wenn man also mit Arnim MM für die früheste Ethik hält, ergibt sich, daß MM „bereits" grundsätzlich von Platon entfernt ist. Wenn nun Masellis die MM in größere Platonnähe rücken will, indem er auf das Platonzitat 1194a6 (= Rep. 369d7) aufmerksam macht, so ist dieser Hinweis richtig und es ist bedauerlich, daß der sonst so genaue Walzer gerade an dieser Stelle vorbeigegangen ist. Aber was ist de facto gewonnen? Dieselbe Platonstelle kennt auch EN (1133a7; siehe meine Erläuterungen zu 105, 6; S. 413). Im übrigen ist die Darstellung von Masellis völlig verwirrt (169), die Paraphrase des Textes unauffindbar. Sie schließt mit „una proporzione geometrica, *ἀναλογία τις* I, XXXIV–1193, 5", wo aber nichts dergleichen steht, und auch der Name Platon steht nicht „1194,10", sondern 1194a6.

Auch aus dem, was Masellis über den Gegensatz *δίκαιος καθ' ἑαυτόν – πρὸς ἕτερον* sagt, ergibt sich kein Argument; denn derselbe steht auch EN 1129b32–33 und daß das *πρὸς ἕτερον* von EN inhaltlich etwas anderes bedeutet als in MM, sieht er überhaupt nicht. Ein weiteres Argument will Masellis aus formalen, terminologischen, auch inhaltlichen Berührungen zwischen MM und anderen arist. Werken gewinnen. Darüber sollte man eigentlich kein Wort mehr verlieren, denn das ist ja von der Forschung in genügender Weise festgestellt. Masellis hält sich vor allem an die Kategorienschrift (im einzelnen reichlich unklar), ohne sich bezüglich der Echtheitsfrage zu sichern. – S. 175[1] beklagt er sich, daß im Gegensatz zu Neleus und Koriskos der Name Ileus (MM 1205a23) nicht gebührend beachtet worden sei. Daß Ileus dasselbe ist wie Neleus, nur handschriftlich verderbt, und daß er seit Wilamowitz (1927, s. o. S. 134) endgültig dem Neleus hatte Platz machen müssen, weiß M. nicht. – Die *ἀγχίνοια* in der Analytik (Zitat fehlt; wohl An. Post. I 34, 89b10) sei identisch mit der in MM („I, V – 1185,15" = I 5, 1185b5), während dieselbe geistige Haltung in EN („X, III – 1226,8" – wo?) *σύνεσις* heiße. In der bloßen Aufzählung in MM ist aber kein Wort über die Funktion der *ἀγχίνοια* gesagt. – Die Bemerkungen über das seit Spengel (1841) vielfach verhandelte Nebeneinander von *ἐπιστήμη – τέχνη* bringen keinen Fortschritt. Jedenfalls reicht das von M. Beobachtete in keiner Weise zu dem Schlusse aus, der Autor der Analytik habe auch MM verfaßt. – Wer den großen Unterschied feststellen zu müssen glaubt, der zwischen den Charakteren Theophrasts und MM besteht, kann unmöglich verstanden haben, worum es bei dem Theophrast-Problem eigentlich geht[1]). – Ganz und gar ins Phantastische aber gerät Masellis mit seiner Deutung der Anspielung auf Indien („MM I, 1109,20" = I 17, 1189a20): *πολλάκις γὰρ διανοούμεθα ὑπὲρ τῶν ἐν Ἰνδοῖς, ἀλλ' οὔτι καὶ προαιρούμεθα*: wir stellen oft Überlegungen an über die Verhältnisse in Indien, treffen darüber aber keineswegs eine Entscheidung. Ohne sich die vielen Aussagen im Corpus Arist. über Indien zu besehen, ohne zu berücksichtigen, daß die Griechen schon seit über 150 Jahren Kunde von Indien hatten (Skylax, Ktesias), konstruiert Masellis folgendes: der Satz verrate „eine gewisse Kenntnis des indischen Volkes und seiner Sitten"; diese Kenntnis deute auf Assos, welches „esattamente" am westlichen Ende des Königsweges lag (H. Bengtson, Griech. Gesch. 1950, 122: Endpunkt Ephesos). In Assos gab es, abgesehen von dem sprachlichen Einfluß, auch des Sanskrit, auf die kleinasiat. Küste, Kenntnis von indischer Kunst, Literatur und „vielleicht auch von indischer Philosophie". Die Nennung Indiens passe also gerade auf Assos und enthalte ein aktuelles Element. Daraus schließt Masellis nun allerdings nicht gleich auf Abfassung des Gesamtwerks in Assos; wegen der Nennung des Dareios („MM II, XII–180" = II 12, 1212a5) sei vielmehr das Jahr 338 terminus post quem (= Arnim), woraus man dann per silentium schließen könnte, daß eben der Indien-Satz nach 338 aus der Erinnerung an Assos niedergeschrieben ist (Andeutung S. 188?). Aber S. 184 schreibt er: wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Alexander d. Gr. seine Erkundung bis Indien ausgedehnt und so die kulturelle Union der griechischen mit der asiatischen Welt ermöglicht hat; wenn wir ferner die tiefe geistige Gemeinschaft des jungen Condottiere mit Ar. bedenken, „ci sarà facile pensare che queste parole si addicano proprio ad Aristotele". Masellis setzt sich so mindestens dem Verdacht aus, die Indien-Notiz mit dem Alexanderzug in Verbindung gebracht, aber übersehen zu

[1]) S. zuletzt D. J. Furley, The purpose of Th.' characters, Symb. Osloënses 30, 1953, 56–60.

haben, daß Alexander erst 327 Indien betreten hat. – Wirklich Abstruses aber behauptet Masellis am Schluß (188). Mit dem 5. Kap. der Freundschaftsabhandlung der EE (1239b9) setzt nach kurzer Rekapitulation des Bisherigen ein neues Thema ein: „Da aber der Begriff 'befreundet', wie denn auch ja eingangs gesagt worden ist (*ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς ἐλέχθη*), auch in allgemeinerem Sinne gebraucht wird, von denen nämlich, die das Phänomen in einem weiteren Rahmen fassen (*ὑπὸ τῶν ἔξωθεν συμπεριλαμβανόντων*) – sie erklären nämlich teils das Gleiche, teils das Gegensätzliche für befreundet –, so müssen wir auch von der Relation dieser Freundschaften zu den früher besprochenen (*πρὸς τὰς εἰρημένας*) handeln". Dieser Rückverweis ist durch die Übereinstimmungen in der Formulierung völlig klar. Nach der Darstellung der drei *εἴδη* der Freundschaft greift die EE zurück auf die zu Eingaug (*κατ' ἀρχάς*) des Buches formulierten Aporien (VII 1, 1235a4: *ἀπορεῖται . . . πρῶτον μέν, ὡς οἱ ἔξωθεν περιλαμβάνοντες . . . δοκεῖ γὰρ τοῖς μὲν τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ εἶναι φίλον . . . οἱ δὲ τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φασὶν εἶναι φίλον*). Daß also hiermit die EE auf ihre eigene Darstellung zurückverweist, hat noch nie jemand bezweifelt; erst M. behauptet, die EE zitiere nicht sich selbst (d. h. diese Erkenntnis kommt ihm gar nicht), sondern beziehe sich „ad una precedente opera: ora chi negherà, che questa opera sia la Grande Etica?" (nämlich MM II 11). Damit sei die Priorität von MM gegenüber EE bewiesen; von da aber „al provarne l'autenticità, il passo è breve". – Trotz unserer Verehrung für die Rivista di filologia müssen wir sagen, daß dieser Aufsatz – zusammen mit Zürcher – einen beklagenswerten Abstieg von der Höhe einer unverächtlichen Forschungsarbeit von 150 Jahren darstellt. Das Unvermögen des Verf., auch nur ein Zitat formal einwandfrei zu geben (extremster Fall: „L. II, VII–121,7" statt II 7, 1205a22; wir mußten so kleinlich sein dies zu notieren) paßt zu dem ungezügelten Inhalt.

1956 habe ich in Band 6 dieser Ausgabe versucht, die vielfältigen Zusammenhänge der in den letzten Jahrzehnten in den Hintergrund getretenen NE mit Platon herauszuarbeiten; einige Beobachtungen aus allen 10 Büchern sind exempli causa in den Wiener Studien (69, 1956 = Festschrift für A. Lesky 162–172) zusammengestellt. Es scheint mir nicht mehr möglich, die NE als Stadium der größten Platonferne anzusehen.

Nach Abschluß des Manuskriptes wurde mir noch der Aufsatz von D. J. Allan bekannt, des Verfassers von The philosophy of Ar., Oxford 1952 (deutsch von P. Wilpert, Hamburg 1955): Magna Moralia and Nicomachean Ethics (Journal of Hell. Studies 77, 1957, 7–11). Allan greift zwei Stellen heraus, an denen der Verf. von MM Ar. zitiere (1185b15; 1205a7), womit die zeitliche Folge der beiden Ethiken geklärt wäre. Außerdem stehe das erste Zitat in einem Kontext (1185b14–87a4), der auffallende wörtliche Übereinstimmungen zwischen den beiden Ethiken aufweise, die dann, wenn MM die EN zitiert, natürlich nicht umgekehrt, als durch EN aus MM übernommen erklärt werden können. In dem ersten Zitat (1185b15) *τοῦτ' ἰδεῖν ἔστιν ἐκ τῶν ἠθικῶν* (Stob. 138, 1 *ἐκ τῶν αἰσθήσεων*) sei EN 1104a11–19 gemeint, wie übrigens schon Scaliger (s. o. S. 113) angenommen hatte. Indes, nach dem Sprachgebrauch von MM (1182a33; 83a8; 85a9, b17; 87a2, 30, 36; 98a32; Vorliebe für *ἐκ* auch 95b36; 96a17; 99b20), insbesondere aber aus 1206b22 (*ἴδοι δ' ἄν τις τοῦτο ἐκ τῶν παιδίων*, vgl. Rep. 441a7: *καὶ γὰρ ἐν τοῖς παιδίοις τοῦτό γ' ἄν τις ἴδοι*) ergibt sich, daß mit *ἰδεῖν ἐκ* nicht die Einsichtnahme in ein geschriebenes Werk gemeint sein kann, sondern, daß damit auf beobachtete Fakten verwiesen wird. In der Tiergeschichte

heißt es allerdings einmal *ἐκ τῶν περὶ τὰς ἱστορίας γεγραμμένων δεῖ θεωρεῖν* (761 a 10). Aber da steht *θεωρεῖν*, und zwischen *ἰδεῖν* und *θεωρεῖν* unterscheidet auch MM fast durchwegs genau. Zusammenstellungen über *θεωρεῖν ἐκ* bei Bonitz (Index 96 b 54–97 a 3; 104 a 4–17). Solche Verweise haben übrigens immer die Funktion, dem Autor an der betreffenden Stelle weitere Ausführungen zu ersparen, während in MM dann trotz dem Verweis auf EN der Inhalt von EN reproduziert würde. Was aber die formalen Ähnlichkeiten zwischen MM und EN betrifft, so verweise ich auf meine Ausführungen S. 179, 184, 210–222 u. in SB Heidelberg 1970. – In dem zweiten Zitat (1205 a 7) *οὐ πᾶσα, φησίν, ἡδονὴ ἀγαθόν* versteht Allan *φησίν* im Sinne von „our author (= Ar.) says" und sieht in 1205 a 7–25 einen Kommentator am Werk, der eine Inkonsequenz in der aristotelischen Lustlehre bereinigen wollte. Ich stimme mit Allan darin überein, daß die Änderung von *φησίν* in *φασίν* nicht erlaubt ist, verweise aber für meine andere Auffassung der Stelle auf S. 403–4. Im übrigen wird der folgende Kommentar, wie ich hoffe, den Nachweis bringen, daß weder mit der Annahme eines Kommentators noch mit der eines Kompilators aus EE und EN oder aus beiden durchzukommen ist.

Durch die bibliogr. Beilage Nr. 1 in Gnonom 30, 1958 ist mir die gediegene Dissertation von W. Heß, Philolog. Unters. zum gegenseitigen Verhältnis und zur Entstehung der drei im Corp. Ar. überlieferten Ethiken, Heidelberg 1957, (Maschinenschr., Schule O. Regenbogens) bekannt geworden. Sie konnte nicht mehr eingearbeitet werden. MM gilt dem Verf. als unecht, ±300 entstanden (Korr.-Zusatz).

*

Zu der neuen Übersetzung. Während in EN auf weite Strecken, aber auch z. B. in EE I 1–7, Met. I, Pol. IV 1. VII. VIII, eine höhere Stillage bewußt angestrebt wird, ist in MM auf Schmuck so gut wie ganz verzichtet; es gibt auch keine Oasen. Und nicht selten trifft man auf Sorglosigkeit des Stils, wie in zahlreichen Partien von EE. Man kann sich vorstellen, welche Empfindungen ein Scaliger bei der Lektüre von MM gehabt haben wird. In der Übersetzung ist auf Glättung, dagegen nicht auf gelegentliche verdeutlichende Zusätze verzichtet. Diese stehen in sog. runden Klammern.

Zum Kommentar. Er ist nicht von vornherein darauf angelegt Beweise für eine These zu finden, sondern Satz für Satz den Gang der Gedanken und ihre Form zu beobachten. Ich zitiere dazu – zugleich auch um das Andenken Richard Harders zu ehren, den uns der Tod genommen hat – einen Satz aus dem 1. Bande seines Plotin (Hamburg 1956, VII): „Ich habe mir eine Freude daraus gemacht, meinen eigenen früheren Versuch mit der gebotenen Rücksichtslosigkeit zu behandeln". Die Anmerkungen sind von zweifacher Art. Teils betrachten sie, in längerer Ausführung, den Gedankenzusammenhang des jeweiligen Sinnesabschnitts, teils notieren sie auffallende Einzelheiten. Die Anmerkungen der ersteren Art sind äußerlich dadurch gekennzeichnet, daß das Lemma mit zwei Schlußpunkten versehen ist, um das unschöne „usw." zu vermeiden (also z. B. „Im Anschluß daran . .").

Im folgenden stelle ich einige Ergebnisse der Erläuterungen zusammen: Entsprechend der Tatsache, daß zur Zeit Übereinstimmung über die Echtheit des Werkes nicht besteht, ist im Kommentar zu I 1 mit dem Begriff „der Verfasser" gearbeitet. Da dieses Kapitel eine genügend breite Beobachtungs-Basis bietet, konnte am Schluß (S. 185) bereits in vorläufiger Form formuliert werden: die MM sind ein

Werk des Ar. selbst, zum mindesten inhaltlich. Aber auch die Sprachform ist nicht ohne weiteres so zu erklären, daß ein unbekannter Peripatetiker ein arist. Werkstück als Ganzes in seine Schreib- und damit Denkweise umgeschmolzen habe. Von MM I 2 bis zum Schluß des Werkes war dann immer wieder die Probe auf die gewonnene Einsicht zu machen. Die hauptsächlichsten Ergebnisse sind folgende: MM hat eine deutlich umrissene Eigenart. Nirgends Stilbruch, keine Interpolation. Das Werk ist aus einem Guß, der uns allerdings, von EE und EN her betrachtet, karg, ja manchmal fremdartig erscheint. Es bietet uns nirgends, weder durch Zitate noch durch Anspielungen, eine bequeme Möglichkeit der Datierung, mit Ausnahme des Hinweises auf Mentor (1197b21), der den Schluß nahelegt, das Werk könne nicht vor ± 342 geschrieben sein (S. 347). MM ist die erste Skizzierung des Gebietes der ethischen Tugenden, nicht der Eudaimonie, in schlichter, themenreihender, dem handbuchartigen Typus der Topik gleichender Form, ohne Tendenz zur Großkomposition. Vom Anfang bis zum Schluß sind die Beziehungen zu den logischen Schriften, namentlich zur Topik, nachweisbar; desgleichen, wie in EE und EN, die Verbindung mit dem platonischen Erbe und der Alten Akademie. MM ist nicht Endpunkt eines organisch verlaufenden Schrumpfungs- und Entplatonisierungsprozesses. Von Anfang bis zum Ende ist auch, im Gegensatz zu EE und EN, zu verfolgen die Rücksichtnahme auf die Güterlehre, die Ar. – mit höchster Wahrscheinlichkeit in früher Zeit – in den *Διαιρέσεις* dargestellt hatte. MM ist nicht zu erklären als Kompilation aus oder gar als Kommentierung von EE oder EN oder von beiden zusammen. Sie stimmt weithin mit EE überein, also nicht mit der Spätethik (EN), sondern mit jener Form, von der heute fast durchweg mit wohlerwogenen Gründen angenommen wird, daß sie vor EN entstanden ist. Diese Übereinstimmung ist aber nicht so, daß MM aus EE erklärt werden kann. Die Form von MM wäre nach EE unbegreiflich. Umgekehrt hat sich aber auch kein Anhaltspunkt für die an sich mögliche Auffassung ergeben, daß MM die Urzelle ist, aus der Ar. die EE und dann die EN geschaffen habe, in der Weise, daß er auf die früheren Entwürfe stets bewußt Rücksicht genommen, die früheren Papyrus-Rollen immer wieder aufgerollt hätte. Die drei Ethiken sind drei eigenständige Entwürfe. Die Ausdrucksweise von MM läßt sich durchweg durch Parallelen aus anderen arist. Schriften erhellen; wir sind nirgends gezwungen, in das hellenistische Zeitalter herabzugehen. Was durch Parallelen aus dem Corpus nicht gedeckt werden kann, erweist sich fast stets als reines Attisch. Daneben ist mit gelegentlichen sprachlichen Einflüssen jenes unbekannten Peripatetikers zu rechnen, der MM „publiziert" hat. Doch beschränken sich diese Einflüsse auf Äußerlichkeiten. Die Pedanterie der Darstellung, zu der es weder im Corpus Arist. noch bei den Nach-Aristotelikern eine Parallele gibt, ebenso die schon von der früheren Forschung festgestellte gelegentliche Bewegtheit, ja „dramatische" Tönung der Rede, habe ich durch die Hypothese zu verstehen gesucht, daß uns in MM das einzige Beispiel eines pädagogischen Vortrags-Stils erhalten ist, womit ich also annehme, daß die in „dichterem" Stil formulierten Pragmatien in dieser Form nicht von Ar. zum Zwecke der Publizierung im Kreise der Schüler rezitiert worden sind.

Zusatz. Stellungnahmen zu Band 8: K. Bärthlein, Arch. f. Gesch. d. Philosophie 45, 1963, 213–258. I. Düring, Gnomon 33, 1961, 547–557. O. Gigon, Mus. Helv. 16, 1959, 174–212 und DLZ 83, 1962, 14–20. Ph. Merlan, Klass.-philol. Studien 22, 1960, 83–93 und besonders I. Düring, Aristoteles, Heidelberg 1966, 438–444.

ANMERKUNGEN

BUCH I

Kapitel 1

5,1 „Thema". Wir geben erst eine Übersicht über das ganze Kapitel, nehmen sodann vorweg eine Untersuchung über die in MM durchgehende Bevorzugung der Präposition *ὑπέρ*, schließen daran eine Reflexion über das Prooimion des Werkes und wenden uns dann zur Einzelerklärung.

Inhalt: Handeln im Staat setzt ethische Qualität voraus. Die Ethik ist also ein Teil der Politik und so wäre der richtige Name für die Wissenschaft vom Ethischen nicht „Ethik", sondern „Politik". Erstes Thema ist also die (ethische) Tugend und zwar nicht nur ihr Wesen, sondern auch ihre Entstehung. Frühere, ungeeignete Ansichten über das Wesen der Tugend stammen von Pythagoras, Sokrates und Platon. Worauf ist unsere eigene Fragestellung, die der politischen Wissenschaft, gerichtet? Antwort: auf das Gut, das Ziel des Staates, somit auf das Ziel „für uns", nicht Gottes. Drei Bedeutungen von „Gut" sind zu unterscheiden: das um seiner selbst willen zu wählende Gut, die Idee des obersten Gutes und der allgemeine, d. h. das allen Arten von Gütern Gemeinsame bezeichnende Begriff „Gut". Dieser letztere ist nicht Gegenstand der politischen Wissenschaft, weder insofern er durch Definition noch sofern er durch Induktion erfaßt wird. Sondern es geht um das konkrete oberste Gut-für-uns. Überhaupt: keine Wissenschaft usw. beschäftigt sich mit dem allgemeinen „Gut", denn „Gut" wird in allen Kategorien ausgesagt. Wiederum also: die politische Wissenschaft geht auf das konkrete oberste Gut-für-uns. Beweise dürfen nicht vom Abstrakten ausgehen; daher studiert die politische Wissenschaft auch nicht das Gut im Sinne der Idee. Die Idee taugt auch nicht als Ausgangspunkt einer Güterbetrachtung, denn der Ausgangspunkt muß organisch mit dem zu erkennenden Gegenstand zusammenhängen. Sokrates hat die Tugenden zu Unrecht als Wissen erklärt und damit als zwecklos, denn wenn man z. B. die Gerechtigkeit „weiß", ist man noch nicht gerecht.

Ramsauer (1858, 4) hat zum erstenmal beobachtet, daß in MM bei den Verben des Sagens usw. weitaus häufiger *ὑπέρ* c. gen. als das übliche *περί* gebraucht wird; wir fügen gleich bei: nicht in einzelnen „Nestern", sondern durchweg von Anfang bis zum Schluß. Kleinere, unvollständige Vorarbeiten dazu gaben R. Eucken, Über den Sprachgebrauch des Ar.: Beobachtungen über die Präpos., Berlin 1868, 47; W. Schmid, Der Attizismus, Stuttgart, III 1893, 290. IV 1896, 466; J. Burnet, The Ethics of Ar., London 1900, 22; Arnim[1] 1924, 16; Arnim[8] 1929, 11; K. Berg 1934, 145; P. T. Stevens 1936, 208 (s. o. S. 139); E. Schwyzer, Griech. Grammatik II, München 1950, 500, 16. 503. 522, 2; G. Böhlig, Unters. z. rhetor. Sprachgebrauch

der Byzantiner, Berlin 1956, 146[1]. Der Gebrauch als solcher ist alt. Beispiele bei Kühner-Gerth, Ausführliche Gramm. d. griech. Sprache 1, Hannover 1898, 487. 548; Liddell-Scott s. v. III (Ilias, Pindar, Herodot, Platon, attische Redner). Der Gebrauch ist aber bei den Rednern des 4. Jh.s nicht willkürlich, sondern *ὑπέρ* hat entweder die Nuance „zugunsten" (Isokrates 7, 15: zugunsten, zum Lob der alten athenischen Demokratie sprechen) oder es wird aus stilistischen Gründen im Wechsel mit *περί* gebraucht, also variatio (Lysias 24, 4: *περὶ μὲν οὖν τούτων τοσαῦτά μοι εἰρήσθω· ὑπὲρ ὧν δέ μοι προσήκει λέγειν, διὰ βραχυτάτων ἐρῶ* – genau so EN 1096a4 *ὑπὲρ οὗ*, in sorgfältig ausgeführter Partie) oder zur Vermeidung von Hiat (siehe die beiden eben zitierten Beispiele oder Ar., Ath. Pol. 44, 3 u. 43, 4: *ὑπὲρ ὧν χρ.* u. *περὶ σίτου χρηματίζειν*). Auch für Polybios z. B. ist dies nachgewiesen (F. Krebs, Die Präpos. bei P., Progr. Regensburg 1881/2, 24. 26). Ebenso sorgfältig stilisiert Platon: bei ihm ist *ὑπέρ* = zugunsten, so in ironischer Formulierung, wenn Thrasymachos als Anwalt der Gerechtigkeit charakterisiert werden soll (Rep. 358c8, 376a6; letzteres im Gegensatz zu 363e6, 365a5, wo ohne Ironie gesprochen, also das übliche *περί* gebraucht wird); und wenn der Sokrates der Apologie (39e1) *ὑπὲρ τοῦ γεγονότος τουτουὶ πράγματος* sprechen will, so ist das kein gewöhnliches Sprechen, sondern er will dem ergangenen Todesurteil eine positive Interpretation geben (*τί ποτε νοεῖ*): es ist kein Unglück für ihn, sondern etwas Wertvolles, und so spricht er also zugunsten, zur Aufhöhung, des Geschehenen; und ebenso wird im Menexenos (238a3) die Erde preisend in ihrem Rang erhöht (*τεκμήρια ὑπὲρ γῆς*). Nur in den Leges (776e7) ist mit dieser Erklärung nicht durchzukommen: dort haben wir variatio, das *ὑπέρ* ist von *περί* umgeben. Von Platon und dem Usus der Redner ist grundsätzlich zu unterscheiden der „wilde", durch keine stilistische Rücksicht begründete Gebrauch des *ὑπέρ*. Indes darf man nicht den singulären Passus in Rep. 428c2–d1 übersehen, der geradezu nach MM klingt. Dort steht 5mal nacheinander *ὑπέρ*; 3mal, ganz wie in MM, *ἐπιστήμη ὑπέρ τινος*, 2mal *βουλεύεσθαι ὑπέρ*.

Für das gesamte Corpus Aristotelicum, mit Ausnahme der Rhetorik an Alexander, ergibt die Statistik folgendes (ich glaube dabei nichts Wesentliches übersehen zu haben; für einzelne Partien bin ich Uwe Simson zu Dank verpflichtet): *περί* 2355. *ὑπέρ* 123. Weil man sich nach Andeutungen in den früheren Arbeiten eine übertriebene Vorstellung von dem Gebrauch in der Rhetorik an Al. machen könnte, gebe ich die Zahlen: *περί* 90. *ὑπέρ* 19, wobei aber eine Reihe von Fällen so wie bei den Rednern zu erklären ist. Von den 123 *ὑπέρ* im Corpus entfällt der größte Teil auf die MM (92 *ὑπέρ*: 12 *περί*). Wenn dabei allein im 1. Kap. den 39 *ὑπέρ*-Fällen ein einziges *περί* gegenübersteht, so zeigt schon dies, daß hier ein wilder Gebrauch von *ὑπέρ* vorliegt, also nicht mit den attischen Feinheiten zu rechnen ist. Wenn also gelegentlich (z. B. 1182a11. 12; 1197b31–35) ein Wechsel zwischen *ὑπέρ* und *περί* vorkommt, so ist das Zufall. Wenn wir nun die MM aus der Statistik ausschalten, so bleiben für das gesamte Corpus 123–92 = 31 *ὑπέρ*-Fälle. Bei genauer Betrachtung reduzieren sich diese beträchtlich. Zunächst sei bemerkt, daß sich in ganzen, auch in den meisten großen, Pragmatien kein einziges *ὑπέρ* findet (in Klammer die *περί*-Zahlen), so De interpretatione (8), Analytiken (47), De caelo (120), De generatione et corruptione (68), Meteorologie (106), Ps.-Arist., De mundo (6), De anima (96), Tiergeschichte (89), in den kleineren Traktaten p. 698–980 Bekker (176), Metaphysik (213), Oekonomik (6), Eud. Ethik (84), Poetik (22). So bleiben folgende *ὑπέρ*-Fälle (erste Zahl *περί*, zweite *ὑπέρ*): Kategorien (3 : 7), Topik (83 : 6), Physik (118 : 1), Parva Naturalia

(141 : 2), De part. animalium (157 : 2), Nik. Ethik (183 : 8), Politik (294 : 1), Rhetorik (300 : 1), Ath. Politeia (37 : 3); als sicher unaristotelisch dürfen außer Betracht bleiben De spiritu (4 : 2) und De virtutibus et vitiis (2 : 0). – Einzelbetrachtung (ich zitiere durchweg nach Bekker, weil die späteren Herausgeber dessen Zeilenzählung nicht sorgfältig beibehalten; die Druckfehler in der Paginierung der Topik nach p. 152 sind natürlich berichtigt):

1) Wenn wir mit dem letzten Herausgeber, L. Minio-Paluello, 1949, die Kategorien für echt halten, so enthält der genuine Teil 1 *ὑπέρ* (11a20), denn die restlichen 6 stehen bei dem Übergang zu den sog. Postprädikamenten in einem einzigen Nest (11b8–15) beieinander, das der Herausgeber (praefatio V) athetiert hat.

2) Von den 6 Topik-Fällen sind 4 (104a32. 35; 116a5. 7) infolge der Nähe von *περί* nach dem Gebrauch der attischen Redner durch variatio zu erklären. Verbleiben 2 *ὑπέρ* (148b7; 157a21).

3) Physik 243a10 (*ὑπὲρ τῆς φορᾶς λέγειν*), in dem Teil von VII, der doppelt überliefert ist. Die von dem letzten Herausgeber, Sir D. Ross (Oxford 1936, 14) mit gewichtigen Gründen bevorzugte Version zeigt an dieser Stelle *περί*. Also im Physik-Text 0 *ὑπέρ*.

4) Parva Naturalia 456b6: variatio; 464a29: auch hier entscheidet sich der letzte Herausgeber, Sir D. Ross (Oxford 1955), mit der besseren Überlieferung für *περί*. Also 0 *ὑπέρ*.

5) De part. animalium 692a19: vorhergehen 5 *περί*, 1 *περί* folgt in beiden Versionen: also variatio. Dasselbe gilt für 695a15 in der von I. Düring (1943, 202) mit Recht akzeptierten Version. Also 0 *ὑπέρ*.

6) EN 1096a4 u. b30: *ὑπὲρ οὗ – ὑπὲρ αὐτῶν*: variatio und Hiatmeidung. 1104a13 *ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι* (sachlich = Stobaeus II 138, 2: *ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τὴν ἐκ τῶν φανερῶν παρέχεσθαι πίστιν*): hier ist *ὑπέρ* begründet durch die Gerichtssprache (= zu Hilfe kommen), was bei Stob. noch deutlicher ist und in EN (nicht dagegen bei der wörtlichen Parallele MM 1185b16) durch das *βοηθεῖν* von 1104a11 fein vorbereitet wird. 1112a20. 21: variatio. Ohne Grund: 1122a33 (uneinheitlich überliefert, aber die bessere Überlieferung ist gegen *περί*; auf unsichere Vermutungen, ob ein solcher kurzer Vorverweis etwa von einem Redaktor stamme, lassen wir uns nicht ein). 1155b16: variatio. 1172a26 *ὑπὲρ δὲ τῶν τοιούτων ἥκιστ' ἂν δόξειε παρετέον εἶναι*: hier nicht variatio, doch ist die Nuance „einer Anschauung zu Hilfe kommen" nicht ganz auszuschließen wegen des an dieser Stelle platonisierenden (Leges 796a8) Stils. Von den 8 *ὑπέρ*-Fällen bleiben also 2 (1122a33; 1172a 26); wir zählen sie, obwohl beide nicht völlig zweifelsfrei sind.

7) Pol. 1298b6: (*κύριος*) *ὑπὲρ πολέμου καὶ εἰρήνης*. Die Überlieferung ist nicht einheitlich; auch könnte man an variatio denken, weil Ar. in früheren Partien (1298a4; 1286a23) *κύριος* mit *περί* verbindet; doch ist das über so weite Strecken hin unsicher. Es bleibt also 1 *ὑπέρ*.

8) Rhet. 1403a35: variatio. 0 *ὑπέρ*.

9) Ath. Politeia 44, 3 *χρηματίζειν ὑπέρ*: variatio und Hiatmeidung (vgl. auch 43, 4). 43, 6 *διαλέγεσθαι ὑπέρ*: variatio und Hiatmeidung (*ὑπέρ* im Papyrus mit Sicherheit ergänzt). 57, 2 *ἀμφισβήτησις ὑπὲρ τῶν ἱερῶν*. Es bleibt 1 *ὑπέρ*.

Von den oben genannten 31 *ὑπέρ*-Fällen (unter Ausklammerung der MM) bleiben also 7, verteilt auf Kat. (1) Top. (2) EN (2) Pol. (1) Ath. Pol. (1) und selbst von diesen sind nicht alle restlos gesichert. Wir wiederholen: den 2355 *περί* stehen im gesamten Corpus Arist. (mit Ausnahme von De spiritu und Rhet. ad Al.) 7 *ὑπέρ* gegenüber – und die 92 *ὑπέρ* in MM. Wenn wir nun zunächst hypothetisch annehmen, daß in MM ein arist. Substrat vorhanden ist, so ergibt sich der Schluß: MM muß den sprachlichen Einfluß eines unbekannten Peripatetikers erfahren haben. Ob sich dieser Einfluß auf solche „Kleinigkeiten" beschränkt oder tiefer geht, darüber lehrt die *ὑπέρ*-Statistik naturgemäß nichts.

Wer also meint, die EE sei bald nach MM von Ar. selbst in die uns vorliegende Form gebracht (Arnim), muß zeigen, wie es bei der großen Konstanz der arist. Diktion erklärbar sein soll, daß Ar. im Protreptikos – soweit wir uns in einer solchen Einzelheit auf Iamblich verlassen können – *περί* sagt, dann in seiner „ersten" Ethik eine Art von *ὑπέρ*-Koller bekommt, um sich dann nicht allzulange (Arnim) darnach in der EE von diesem Koller radikal geheilt zu zeigen. Und wer in der Nachfolge Spengels die MM so entstanden sein läßt, daß der Verf. links EE und rechts EN vor sich gehabt, vor allem aber nach links geschaut habe, der müßte diesen Redaktor ausschließlich im Inhaltlichen von EE abhängen lassen, nicht aber im Stil. Natürlich läßt sich für dieses supponierte Verhältnis zwischen EE–MM aus dem Gebrauch der Präposition allein noch nicht viel beweisen; immerhin aber darf man bei dieser Gelegenheit anmerken, daß die Vertreter der Spengel-These noch nie nachgewiesen haben, daß man dem Stil von MM die intensive Lektüre der EE anmerke.

Arnim hat sich zu den sprachlichen Erscheinungen zweimal, gegen Ramsauer und Jaeger polemisierend, geäußert (A[1] 1924, 16; A[3] 1929, 11). Daß gerade in diesem Einzelpunkt die Argumente Arnims nicht überzeugen, hat die Kritik vermerkt. Wir referieren das Notwendige, in der Meinung, daß eingehende Polemik sich dadurch erübrigen werde. Für Arnim ist die einseitige Bevorzugung des *ὑπέρ* „keine sprachpsychologische Unmöglichkeit". *ὑπέρ* finde sich auch in der attischen Kunstprosa des 4. Jh.s. Gewiß, aber nicht so regellos wie in MM. Da der Ansatz von MM auf ± 335 Arnim aus mehreren Gründen Schwierigkeiten bereitete, vermutete er – ohne Beweis – die Urform von MM könne in Assos, Mitylene, Makedonien, Stageira entstanden sein und dort könne er sich dieses *ὑπέρ* angewöhnt haben. „Im lesbischen Dialekt vereinigte ja *πέρ* in sich die Bedeutungen von *περὶ* und *ὑπέρ*". Gewiß, z. B. *περί γᾶς μελαίνας* (Sappho 1, 10 D); *πὲρ κεφάλας* (Alkaios 32 D), aber das ist das lokale „über". Das Argument ist genau so viel wert wie wenn man das *ὂν τὸ μέσσον* des Alkaios (46 A 3) zu dem Vorbild des *ἀνὰ τὸ μέσον* von MM machte. Weiter meint Arnim, *ὑπέρ* könne dem Ar., weil weniger gebräuchlich, „gewählter" erschienen sein und daher „mit dem auch sonst in MM vielfach bemerkbaren Streben nach belebter und ansprechender Vortragsweise" zusammenhängen. Es sei auch nicht unmöglich, daß „in dem gehobenen Stil der Dialoge und des Protreptikos dieses *ὑπέρ* vor *περί* bevorzugt wurde" (Beweise?) Dies alles steht in A[1]. Einige Jahre später (A[3]) wiederholt er dieselben Argumente, aber nun ist ihm *ὑπέρ* die „schlechtere", die „unkorrekte" Ausdrucksweise, die Ar. sich in Athen abgewöhnt habe. Man fragt sich: was hat eigentlich, nach Arnim, Ar. in der Zeit von ± 353 (Dialog Eudemos) – 335 geschrieben? Und wo ist der Nachweis von Unkorrektheiten in den vor-athenischen Schriften? Arnim aber wiederholt mit Schärfe: das *ὑπέρ* „als Beweis der Unechtheit

zu buchen ist eine Ungeheuerlichkeit". Das Zeugnis der Inschriften kennt Arnim natürlich, aber es geht nicht an, dies in der einen Bemerkung zu bagatellisieren „in attischen Inschriften allerdings erst nach 300" (A[1] 1924, 16). K. Meisterhans (Gramm. d. att. Inschr., Berlin 1900[3], 222) bringt 3 Beispiele: a) zeigt, daß zur Zeit der Gründung des Peripatos *περί* gebraucht wurde, auch wenn es zweimal nacheinander notwendig war; b) zeigt den Wechsel von *περί-ὑπέρ* 290 v. Chr. und c) den Verzicht auf Wechsel zugunsten von *ὑπέρ*: *ὑπὲρ ὧν ἀπαγγέλλουσιν ὑπὲρ τῶν θυσιῶν* (Ende des 3. Jh. v. Chr.). c) ist die Illustration für MM. Ich denke, wir können dieses Kapitel schließen. Die Behandlung des *ὑπέρ* jedenfalls ist, zusammen mit dem hypothetischen etwas beschränkten Publikum von MM (s. o. S. 137), dem aber immerhin eine Diskussion der platonischen Ideenlehre zugemutet wird, bei einem Forscher wie Arnim einfach unbegreiflich.

Die *ὑπέρ*-Statistik lehrt nur, daß die Form der MM von einem unbekannten Peripatetiker stammen muß. Und selbstverständlich bleibt dabei die Frage, ob dieser kompiliert oder eine im Archiv des Peripatos vorhandene arist. Kurzvorlesung redigiert hat, in suspenso. Über die Zeit der Abfassung sagt die Statistik nichts Eindeutiges. Denn Meisterhans allein reicht nicht aus zu einem Ansatz der MM in das Ende des 3. Jh.s. Ein chronologischer Ansatz ergäbe sich nur, wenn sich innerhalb der peripat. Schulsprache, oder überhaupt in der Koine, eine Entwicklung feststellen ließe, die zu immer radikalerer Zurückdrängung des *περί* führte und schließlich – scherzhaft sei es gesagt – ihren Kulminationspunkt in der Alleinherrschaft eines Kompositums *ὑπερί* erreichte (*ὑπερί*, christlich, 6. Jh., Stevens 209). Aber eine solche allmähliche, stetige Entwicklung gibt es nicht. Was den Peripatos betrifft, so läßt uns da naturgemäß die Fragmentsammlung von F. Wehrli im Stich. Immerhin: bei Eudemos findet sich kein *ὑπέρ*. W. Jaeger (Diokles von Karystos, Berlin 1938, 22. 35) hat bei Diokles auf 2 *ὑπέρ* hingewiesen. Stichproben bei Philodem, den man hier zum Vergleich wohl heranziehen darf, zeigen neben vereinzeltem *ὑπέρ* überwiegend *περί*, und manche seiner Schriften enthalten überhaupt nur letzteres. So bleibt Theophrast. Hier habe ich nur das Metaphysische Bruchstück geprüft und die Pflanzenschriften. Ergebnis; im wesentlichen übereinstimmend mit der mir erst spät verfügbar gewordenen Arbeit von Ch. W. Müller, Über den Sprachgebrauch des Theophr., Progr. Arnstadt 1878, 15 (über die Präpos.): in Met. 4 *περί*: 3 *ὑπέρ* (ohne erkennbaren Grund). Historia Plantarum 74 *περί*: 12 *ὑπέρ*. Causae Plant. 109 *περί*: 46 *ὑπέρ*. Nach O. Regenbogen (1940, 1453, 38) ist das letztere Werk noch später als ± 305 zu setzen; „man wird es fraglos für ein Spät- und Alterswerk" zu halten haben. Hier ist also eine starke Zunahme des *ὑπέρ*-Gebrauchs gegenüber dem Corpus Arist. zu bemerken; auch Häufung von *ὑπέρ* findet sich (CP 2, 14, 3: *ὑπὲρ μὲν οὖν τῶν λοιπῶν ἕτεραί τινες αἰτίαι, ὑπὲρ δὲ τῆς ἀπὸ τῶν ῥιζῶν μεταβολῆς, ὑπὲρ ἧς τὰ νῦν ὁ λόγος, ἐκεῖνο δεῖ λαβεῖν, ὅτι* . . .; das stimmt zu Meisterhans c). Man möchte also vermuten, daß der *ὑπέρ*-Überfluß der MM in die Nähe des Theophrast weist. Wir müssen indes nocheinmal zu der attischen Prosa des 4. Jh.s zurückkehren. L. Lutz (Die Präpositionen bei den attischen Rednern, Progr. Neustadt a. d. H. 1887) hat den *ὑπέρ*-Gebrauch bei den 10 Rednern untersucht. Er findet bei ihnen 149 Fälle, wovon 49 den „wilden" Gebrauch zeigen, d. h. weder auf Hiatmeidung beruhen noch mit *περί* wechseln. Er faßt zusammen (93): „Die späteren Redner, besonders Demosthenes und Aischines, neigten mehr zu dem Gebrauch (des *ὑπέρ*) hin als die früheren". Somit wird man aus dem Befund bei Theophrast keinen bündigen Schluß ziehen dürfen.

Der ὑπέρ-Reichtum von MM läßt sich im späteren 4. Jh. lokalisieren; man ist nicht gezwungen, ins 3. Jh. herabzugehen.

Im Gegensatz zu vielen Pragmatien haben EE, EN und die Urpolitik ein Prooimion (EE 1217a18 *πεπροοιμιασμένων τούτων*. EN 1095a12 *πεφροιμιάσθω τοσαῦτα*. Pol. VII 4, 1325b33 *πεφροιμίασται τὰ νῦν εἰρημένα*); die sorgfältige Stilisierung gerade der Eingangspartien beider Ethiken sowie der Urpolitik ist bekannt: die ersten 7 Kap. der EE z. B. sind hiatfrei, desgleichen die Urpolitik. Die MM haben kein Prooimion und nirgends sprachliche Oasen. Im Mittelpunkt steht von Anfang an nicht wie in den genannten Werken die Eudaimonie, sondern Tugend- und Güterlehre; selbstverständlich im Dienste der Eudaimonie als des menschlichen Telos, aber das wird erst spät ausgesprochen (1184a17). Der Einsatz mit der Klassifizierung „Ethik ein Teil der Politik" überrascht. Ar. trennt die Gebiete. Die Problematik von Lust und Unlust z. B. ist drängend „sowohl für die Ethik als auch die Staatskunst" (EN 1105a11) und der Zusammenhang zwischen der Qualität des Einzelnen und dem Staat stellt sich ihm – umgekehrt wie dem Verf. von MM – so dar, daß es gerade die Politik ist, die „ganz besondere Vorsorge dafür trifft, die Bürger zu formen (*ποιούς τινας ποιῆσαι*), d. h. gut zu machen und fähig zu edlem Handeln" (EN 1099b30; auch 1102a7–10 u. Pol. VII 7, 1327b38; III 9, 1280b5–8). Trotzdem hat er das Gesamtgebiet der praktischen Philosophie nicht „Politik" genannt, sondern sagt z. B. *ἡ χρήσιμος ἀρετὴ καὶ ἡ πολιτική*, Part. anim. I 1, 642a30 und er zitiert sich selbst ausschließlich: „wie *ἐν τοῖς ἠθικοῖς* gesagt ist". Natürlich bemerkt er z. B., es solle sich auch der Politiker mit Psychologie oder mit dem Lustproblem befassen (EN 1102a23; 1152b1) oder: auch der Politiker solle die Frage nach dem Warum nicht für überflüssig halten (EE 1216b37; zu lesen *τὸν πολιτικόν*), aber keine der ethischen Pragmatien ist in ihrer Gesamtanlage von der politischen Basis aus geformt und auch dem Verf. von MM entschwindet (Ausnahme: 1197b29) nach dem 1. Kap. die Politik aus den Augen. Die Grammatik erlaubt uns, seine Eingangsbemerkung als einen bloßen Ausdruck des Bedauerns zu verstehen („es ist eigentlich schade, daß die Ethik nicht Politik heißt"), nicht als Programm, das Politische ins Zentrum zu stellen. Daher wäre es abwegig – obwohl ein Satz wie „wer im politischen Leben handeln will, muß gut sein" durchaus platonisch klingt – den Verf. hier auf den Wegen Platons wandeln zu lassen, dessen Hauptwerk ja in der Tat „Politeia" heißt, obwohl es zugleich die Ethik enthält. Das ist u. a. schon dadurch ausgeschlossen, daß der Verf. von MM die dianoëtischen Tugenden, die für einen Platoniker unerläßlich sind, fast ganz zurücktreten läßt, während sie z. B. die Urpolitik von vornherein in die Diskussion über die beste Lebensform einbezieht (1323a28 + 32; b3: *ἦθος, διάνοια*). Ist die Bemerkung also eine Korrektur an der von Ar. eingeführten prinzipiellen Scheidung von Ethik und Politik? Das ist nicht leicht zu entscheiden. Müßte man an Xenokrates denken, der sich nach der Tradition (Sextus Emp. adv. math. VII 16) ausdrücklich (*ῥητότατα*) an die Teilung in Physik, Ethik, Logik gehalten haben soll, also die praktische Philosophie nicht Politik nannte? Aber wir brauchen Xenokrates nicht, denn auch Ar. selber unterscheidet ja die dialektischen Protaseis nicht in physikalische, logische und politische, sondern in physikalische, logische und ethische (Top. 105b20). Oder sind die Stoiker gemeint, die genau so einteilten wie Xenokrates? (Stoic. Vet. Fragm. IV p. 96 unten). Diese Erklärung vertrat Trendelenburg (1867, 437) und dazu würde passen, was er nicht gesehen hat, daß die Unter-

scheidung von Teilen (*μέρη*) der **Philosophie** nicht aristotelisch, wohl aber stoisch ist, wie der Art. *μέρος* im Index von Arnim-Adler zeigt. Später ist dies dann in die griechischen Ar.-Kommentare übergegangen, z. B. Aspasius in EN (Vol. 19, 1; 6, 26–31): *ἡ δὲ ἠθικὴ τῆς πολιτικῆς* (*μόριον*). Aber die kühne Perspektive: der Verf. von MM in polemischer Beziehung zur Stoa – läßt sich nicht durch eine solche Einzelbeobachtung klären. Glücklicherweise entheben uns zwei Zeugnisse des Rätselratens. Einmal: der Verf. von MM nennt selber die Ethik *πολιτική τις πραγματεία* (1197 b 29), was in Verbindung mit EN 1094 b 11 (*μέθοδος .. πολιτική τις οὖσα*) ergibt, daß seine bedauernde Bemerkung dasselbe bedeutet wie die *τις*-Formulierung des Ar., nur etwas breiter ausgeführt. Und zweitens sagt Ar., die Rhetorik sei ein Seitensproß der Dialektik *καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν* (Rhet. I 2, 1356 a 26; vgl. Gorgias 464 c 7). Wie das zeitliche Verhältnis der beiden identischen Formulierungen zueinander ist, das ist genau so schwer zu entscheiden wie bei versus iterati im Homer. – Die einzige Parallele zu *προαιρούμεθα λέγειν* ist der Anfang von Pol. II (1260 b 27) *ἐπεὶ δὲ προαιρούμεθα θεωρῆσαι περί*. Ähnlich beginnen Kommentatoren, z. B. Ammonius in Cat. (Vol. 4, 4; 1).

5,2 „ethische Probleme". *ἠθικῶν* oder *ἠθῶν*? Letzteres wird durch das folgende *ἦθος* nicht erzwungen (gegen Arnim[1] 1924, 23), auch nicht durch 1197 b 28 (*ὑπὲρ ἠθῶν*); das Bedauern über den Begriff Ethik hat nur Sinn, wenn er zuvor auch gebraucht worden ist; hier genügt aber nicht *οὐκ ἠθικήν* (81 b 28).

5,3 „Ethik". *τὸ ἦθος*. Bonitz (Index 316 b 11) versteht richtig: *ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία*. Ich kenne dazu keine Parallele.

5,4 „unmöglich". *οὐθὲν – δυνατόν*. Ungewöhnliche Wortstellung, wie Met. 1055 a 12. — *ἐν τοῖς πολιτικοῖς πράττειν* kenne ich bei Ar. nicht. *πράττειν* ist offenbar = *καλῶς πράττειν*; ebenso 81 b 25 *πρακτικός* = *πρ. τῶν καλῶν* (EN 1099 b 32).

5,5 „Qualität". Wörtlich: „ohne ein qualis, d. h. wertvoll zu sein". Der Leser der anderen Ethiken findet diese Bezeichnung eines so schlichten Sachverhaltes umständlich. Aber das ist die Sprache der Logik. „Gut sein" bedeutet bei der Seele, daß sie *ποιά* ist, *οἷον σώφρων, ἀνδρεία, δικαία* (Top. 107 a 7). Auch klingt es zunächst primitiv, daß der gängige Begriff *σπουδαῖος* noch erklärt wird mit „die Tugenden haben." Aber die Kateg.-Schrift lehrt (10 a 29–b 9), daß Qualitätsadjektiva häufig von dem entsprechenden Substantiv abgeleitet werden, z. B. *δικαιοσύνη – δίκαιος*. Aber von *ἀρετή* gibt es keine solche Ableitung (in der Tat sagen erst die Stoiker *ἐνάρετος*), sondern da wird der Qualitäts-Träger mit *σπουδαῖος* bezeichnet: *τῷ γὰρ ἀρετὴν ἔχειν σπουδαῖος λέγεται* (10 b 8). Vgl. auch Poetik 6, 1449 b 36–50 a 6.

5,6 „d. h." *λέγω* bedeutet keine Hervorhebung des Sprechenden; es kommt auch als starr gewordene Formel in den völlig unpersönlichen Analytiken (z. B. 82 a 3) und Problemata vor (894 a 34). *οἷον* ist nicht „z. B.", sondern „nämlich" (Bonitz-Index 502a 3. 18) und dürfte ebenfalls aus der Logik in andere Schriften (in EE 1228a 31, nicht in EN) übergegangen sein.

5,7 „heißt". *τὸ εἶναί ἐστι τὸ ἔχειν*. Ebenso 86 a 20. 29. Auch dies ist Diktion der logischen Schriften; man lese den Anfang der Analytik (24 a 18–25). Genau entspricht EE 1242 a 19 und Anal. Post. I 71 b 28: *τὸ γὰρ ἐπίστασθαι ὧν ἀπόδειξίς ἐστι . . τὸ ἔχειν ἀπόδειξίν ἐστιν*. (Top. 129 a 12: *τὸ „τὸ μὲν προστάττειν"*). Den durchgehenden

syllogistischen Bau, der MM von den anderen Ethiken, auch von der Politik, radikal scheidet, hat Brink (1933, 6–44) eingehend untersucht und dies ist ein Hauptverdienst seiner Arbeit (zur Eingangspartie 16. 18. 12; Häufung der Partikel *ἄρα* 27; die „syllogistische Folter" 15; Vorwiegen der 1. Syll.-Figur 9; die ethischen Probleme werden zu Syllogismenmaterial 21; logische Kreisbildung 25; Beweisfuror 27; Kurzatmigkeit der Sätze 37; Reduzierung der Vielfalt von darstellenden und argumentierenden Sätzen infolge der Uniformierung durch den 1. Syll. 37; logische Geschwätzigkeit 43). Der Annahme, daß ein solcher Befund MM an die Frühzeit des Ar. heranrücke, wo Ar. den 1. Syll. gefunden hatte, weshalb sich eben eine jugendliche Prävalenz (16) der neuentdeckten Form zeige, begegnet Br., allerdings nicht überzeugend, mit der Beobachtung, daß Werke, die den frühdatierten MM vorausgehen oder gleichzeitig sind, keine Parallele bieten. Wir hatten o. S. 138 Anm. 1 ausgesprochen, daß der Stil von MM – mit Ausnahme vielleicht von De spiritu – sich mit keinem Werk des Corpus vergleichen lasse. – Wenn ich nicht irre, liegt in dem Plural *τὰς ἀρετὰς ἔχειν* eine Vergröberung. Aber in MM ist dies beliebt: Glück = *κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν* (1184b30. 36).

5,8 „Ausgangspunkt". Hier droht der Gedanke schief zu werden. Wenn die Ethik Teil der Politik ist, so ist die Überordnung der letzteren klar. Wenn sie aber auch noch deren Ausgangspunkt ist – und oben hatte es ja geheißen, daß Handeln in politicis überhaupt nicht (*οὐθέν*) möglich sei, ohne Ethik – so konnte genau so gut gefolgert werden: also ist die Ethik der Politik übergeordnet. Offenbar hat Brandis (1857, 1335[1]) so verstanden: „Die sog. Gr. Ethik ordnet der Ethik die Politik unter, da ja nur der sittlich Gute in den Staatsangelegenheiten richtig zu handeln vermöge". – *ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία* = Rhet. 1356a26. *ἡ περὶ τοὺς ὅρους (τὴν ῥητορικὴν) πραγματεία* Top. 139a24; Rhet. 1404a2.

5,9 „überhaupt". *τὸ δ' ὅλον.* Diese Satz-eröffnende adverbiale Wendung kommt, wie Ramsauer 1858, 6 zuerst beobachtet hat, siebenmal vor. Im Index (505b30–39) sind 4 weitere Belege aus dem Corpus notiert; davon ist Hist. an. 502b22 keine Parallele für MM; auch die Problemata (896a15) scheiden aus, ebenso De spiritu (483a33), da man nach der Analyse W. Jaegers (Das Pneuma im Lykeion, Hermes 48, 1913, 58–74) diese Schrift in die Mitte des 3. Jh.s datieren darf. Arnim[1] (1924, 17) hat noch ein Beispiel aus fr. 104 R (*τὸ μὲν οὖν ὅλον*) beigebracht, so daß den 7 Fällen in MM 3 aus dem übrigen Corpus zur Seite stehen, wobei es sich um je einmaliges Vorkommen in dem betr. Werk handelt. Dagegen habe ich aus den Pflanzenschriften Theophrasts 25 Stellen notiert (HP 13; CP 12) und zwar dieselben 3 Variationen wie in MM (*τὸ δ' ὅλον — καὶ τὸ ὅλον δέ — τὸ γὰρ ὅλον,* immer Satz-eröffnend). Wie der *ὑπέρ*-Gebrauch, so scheint also auch diese Wendung in die Nähe Theophrasts zu weisen. Ein Papyruszeugnis aus dem 2. Jh. v. Chr. bietet Liddell-Scott *ὅλος* I 4.

5,10 „Man muß also . .". Die Eingangspartie läßt uns also bereits ahnen, daß der Verf. als Logiker an sein Thema herangeht, somit eine Ethica more logico und nicht quellende Phänomenologie zu erwarten sein dürfte. Aber die Logik, die wir nun antreffen, macht uns Schwierigkeiten: a) Obwohl als Thema die Tugend angekündigt wird, erfahren wir darüber nichts, sondern der Verf. steuert auf die Güterlehre zu, während die Tugend, mit formelhaftem Übergang („darnach nun sehen wir") erst 1184b22 ins Spiel kommt. Hat Ar. etwa selber einmal mit der Güterlehre, vielleicht

mit einer diäretisch diskutierten Güterlehre, angefangen und die Tugend subsumiert? b) Obwohl eben verkündet war, die Ethik sollte Politik heißen, lautet der nächste Satz (*δεῖ ἄρα*): „also sprechen wir zuerst von der ethischen Tugend". Ist dies daraus zu erklären, daß die fragliche Bemerkung nur en passant gemacht und, wie wir o. S. 154 vermuteten, ohne grundsätzliche Schwere ist? c) die Schlußfolgerung, daß man Wesen und vor allem Entstehung der Tugend studieren müsse, ist eines Platonikers vollkommen würdig. Aber die Art und Weise, wie hier das was in EN (1095a5: *τὸ τέλος οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις*) geschliffen formuliert ist, seinen Ausdruck findet, genau gesagt: der Weg, wie das 1182a1 gefragte *τί* in 1182a9 wieder erreicht wird, bestürzt. Den Beweis dafür dürfen wir als durch Brink (1933, 22–23) erbracht ansehen. Man könnte ruhig 1182a2 (*οὐθέν – ἐπαΐειν*) streichen, oder man könnte dies belassen und dafür den folgenden Satz tilgen, oder man könnte beide weglassen – und würde ohne Anstoß bei *ἅμα γάρ* (1182a5) weiterlesen. Den Satz, dieser oder jener Vers sei „des Homer nicht würdig", kennen wir aus der Epenanalyse und er hat nicht immer standgehalten, aber hier scheint es – weil wir über kein *γάρ* hinweglesen – erlaubt zu sagen: Umständlichkeit kennen wir nicht bei dem Verf. des Organon. Oder ist MM das Debut des jungen Ar. vor der Entstehung der logischen Schriften? Hat er es damals noch nicht so gut gekonnt – so, wie G. Müller in seinen scharfsinnigen und in jedem Fall denk-würdigen Nomoistudien (München 1951) zu dem Schluß geführt wurde, der alte Platon sei mit der Logik nicht mehr so ganz zu Rande gekommen? Aber der Gedanke an einen derart frühen Ansatz erledigt sich, weil MM selbst die Analytik (unsere Analytik?) als schon vorhanden voraussetzt (1201b25). Oder ist MM wirklich gesprochenes Wort des mit pädagogischen Rücksichten vortragenden Meisters: Biblia pauperum?

5,11 „Nutzen" (*ὄφελος — πῶς — ἐκ τίνων*). Das Urteil über die Form dieses Abschnitts darf uns nicht übersehen lassen, daß Gedankenkern und Einzelausdrücke arist. sind: „Wir untersuchen nicht, um zu wissen, was die Tugend ist, sondern um gut zu werden; sonst wäre die Untersuchung nutzlos" (EN II 2, 1103b27). „Sokrates untersuchte, was die Tugend ist, aber nicht *πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων* (EE I 5, 1216b9). *πῶς* und *ἐκ τίνων* bedeuten praktisch dasselbe (= *πῶς καὶ διὰ τίνων*, sc. *ἔσται*, Pol. VII 15, 1334b5), daher genügt auch 82a2 das bloße *ἐκ τίνων*. Derselbe Doppelausdruck Rhet. 1356a24. *εἰδέναι — ἐπαΐειν* Met. I 1, 981a24; Rhet. 1360a31 + 33.

5,12 „wissen" (*ὅπως εἰδήσομεν*): EN II 2, 1103b27 *ἵνα εἰδῶμεν*. Berg 1934, 143: EE 8 *ἵνα*: 2 *ὅπως*; EN 17 *ἵνα*: 12 *ὅπως*; MM nur *ὅπως* (überhaupt nur 3 Finalsätze). Über die Flexionsformen von *εἰδέναι* Jaeger[2] 1929, 17°. Arnim[8] 1929, 9. Doch fehlt es an gründlicherer Statistik über Bonitz (Index 217b43–51) hinaus, besonders auch über das Nebeneinander z. B. von *οἴδασι — ἴσασι*; *εἰδήσω — εἴσομαι* in ein und demselben Werk. Es dürfte sich um Einfluß des Ionischen handeln, seit Homer (dort aber *εἰδήσω* neben *εἴσομαι*); daher auch bei Xenophon, z. B. Oecon. 20, 14 (*οἴδασιν*). Ps.-Isokrates 1, 16 u. 44 strebt Homoioteleuton an (*λήσειν — συνειδήσεις. εἰδήσεις — εὑρήσεις*). In echten Schriften des Ar. kommt ganz selten *οἴδαμεν* etc. und *εἰδήσω* etc. vor, aber wenn man die Analytik zitiert, darf man nicht übersehen, daß z. B. 93a25 auf *οἴδαμεν* 4x *ἴσμεν* folgt und daß Anal. 71a31. b5 *ἆρ' οἶδας*; nach Konversationston klingt und 2 *ἴσασι* dazwischenstehen. In EE habe ich nur den attischen Gebrauch notiert und in EN steht ein einzigesmal neben *εἴσομαι* (1168b3) *εἰδῆσαι* (1156b27), vielleicht, weil dort Populäres zitiert wird (man lernt sich erst kennen,

wenn man den bekannten Scheffel Salz miteinander gegessen hat). In MM aber ist kein Nebeneinander, sondern da gibt es nur *εἰδῆσαι, εἰδήσας, – σει – σομεν*; *οἴδαμεν* und – *σιν* (12mal). Also ähnlich wie bei *ὑπέρ* c. gen.: im riesigen Corpus geringe Spuren, in MM Ausschließlichkeit des Gebrauchs.

5,13 „so sein" (*τοιοῦτοι*). Wieder logisierend; nur das Qualitäts-Pronomen, dagegen EE 1216b22 *οὐ γὰρ εἰδέναι βουλόμεθα τί ἐστιν ἀνδρεία, ἀλλ' εἶναι ἀνδρεῖοι . . δίκαιοι.*

5,14 „nicht leicht". EE 1216b21 (*τιμιώτατον οὐ τὸ εἰδέναι*) *τί ἐστίν* (*ἡ ἀρετή*), *ἀλλὰ τὸ γινώσκειν ἐκ τίνων ἐστίν.* MM (*τὸ ἐκ τίνων, τὸ τί ἐστίν*) bedeutet: es ist nicht leicht über dieses (Teilthema) „*ἐκ τίνων*" Klarheit zu bekommen. Auch dies, sowie die Vorliebe für das sog. logische Futur (*ἔσται* ab 82a3; gleichwertig *γίνεται* 82a2 und *ἐστίν* EE a. O.) zeigt die Diktion der logischen Schriften.

5,15 „Künsten" (*ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν*). In dieser Kurzfassung ist der Gedanke nicht klar verständlich. Wir brauchen EE 1216b10–19: bei einem Teil der „Wissenschaften" (Astronomie) ist die theoretische Erkenntnis das Ziel und sonst nichts; bei den praktischen dagegen muß sich aus der Theorie auch noch eine konkrete Leistung ergeben (Medizin-Gesundheit). Nur in diesem letzteren Fall hat es Sinn zu sagen: es ist schwer die Gesundheit zu verwirklichen, ohne theoretische Einsicht. MM meint also mit *ἐπιστήμη* ausschließlich die praktischen Wissenschaften, was man erst erschließen muß, also das, was Met. IX 2, 1046b3 *αἱ τέχναι καὶ* (explicativ) *αἱ ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι* nennt.

5,16 „früher . .". Es ist wiederum recht umständlich, wie die Doppelfrage, nach dem Wesen und nach dem Zustandekommen der Tugend, hin und her geschoben wird, bis schließlich nach dem Willen des Verf. die erstere siegt. Zuerst war die 2. Frage in den Vordergrund gerückt worden: es ist nutzlos das Wesen zu wissen . . . und: wir können gar nicht gut werden, wenn wir nicht wissen, wie. Daraus ergab sich aber nicht die Notwendigkeit, die zweite Frage anzugehen, sondern es sei notwendig, die erste zu behandeln, da es nicht leicht sei, die zweite zu behandeln, wenn die erste ungeklärt sei. Und daher müsse man zunächst einen Überblick über frühere Meinungen geben. Dieser Überblick nun ist ganz im Sinne des Ar. Der Abschnitt ist auch gut (abgesehen von der pedantischen Verdoppelung des *οὐκ ὀρθῶς*, a16–23) und nicht ohne Energie formuliert. Platon und Ar. hatten die Kontinuität in der geistigen Bemühung um Probleme entdeckt und es geht auf sie zurück, wenn auch in der modernen Geisteswissenschaft Einleitungen über die Vorgänger gegeben werden. Es war Platon, der im Phaidon (95e7–102a2) den Ursprung seiner neuen Methode entwickelte aus einem „ideal sketch of the history of the mind in the search for truth" (nach Burnet zu Phaedo 96a2). In De philosophia I ging Ar. dann bis in den Orient zurück und die Rückblicke in Phys. I, Met. I, De anima I, De caelo I, II, IV sind ja bekannt und nicht ohne Grund bewundert. Aber etwas anderes ist es, in rein theoretischen Disziplinen, wie Physik, Psychologie, Ontologie, eigene Leistung an frühere anzuknüpfen, und etwas anderes ist es, dies in der praktischen Wissenschaft zu tun. Die beiden anderen Ethiken kennen keine solche Rückschau. Sie mußte auch besonders schwierig sein auf einem Gebiet, wo es, von Platon abgesehen, keine Kristallisation um bestimmte Problemkreise gab und eigentlich jeder Dichter ab Homer in

seinem paideutischen Anliegen ein Vorgänger war. Die NE insbesondere sieht realistisch das menschliche Handeln als das Gebiet der vielen Schwankungen (1094b15). Sie und auch EE verzichten auch deshalb, weil beide gleich zu Beginn unmißverständlich erkennen lassen, daß sie eine Wissenschaft darlegen, die unmittelbar ins Leben hineinreicht. Daher finden wir in der NE auch die besorgten Reflexionen über den Hörer dieser Wissenschaft und in der EE (I 5) geht es hinab bis zu dem pessimistischen Zweifel über Sinn und Zweck des Lebens, den wir aus dem Dialog Eudemos kennen. Solche Gedanken liegen den MM ganz ferne, und so stößt man sich schließlich auch gar nicht an der formelhaften Einführung des neuen Abschnitts (*οὐ δεῖ δὲ λανθάνειν*) und empfindet das ständig wiederholte *δεῖ* (zum 6. Mal wird nun bereits ein Ausdruck des Müssens verwendet; Häufung des *δεῖ*-Typus hat F. Solmsen in Rhet. III 13–19 festgestellt: Hermes 67, 1932, 149[1]) nicht als drängend, sondern als Stoff-fixierend, wobei dann eben die einzelnen Punkte alle gleich wichtig sind: die Frage nach dem *τί* und die nach dem *πῶς*. Die Frage nach dem Wesen wird nicht entwickelt: wie weit mag das dramatische Ringen Platons, aus populären und aus sophistischen Nebeln zur Klarheit der Definition zu kommen, zurückliegen? Darauf gibt es keine eindeutige Antwort. Weil Theophrast der große Doxograph geworden ist, darf man nicht schließen (Walzer 1929, 77–80), daß auch diese ethische Doxographie in MM auf dessen Zeit weise. Nachdem vor Ar. schon Platon die Philosophiegeschichte als neue Dimension entdeckt hatte, war ein solcher Rückblick zu jeder Zeit möglich. Wir werden also nur sagen können, daß auch dieses Abbiegen von dem so resolut geäußerten Interesse an dem *πῶς* zur Doxographie des *τί ἐστιν* den Logiker verrät, der von vornherein nicht die Begegnung mit dem Leben sucht, sondern mit dem Begriff; der daher auch die den anderen Ethiken gemeinsame Problematik der 3 Lebensformen nicht einbezieht, genauso, wie für ihn auch die methodologischen Sorgen überflüssig sind, wie der unendlichen Vielfalt der Phänomene beizukommen sei, damit eine halbswegs exakte Aussage gelinge.

5,17 „Pythagoras". Zur Erklärung dient a) Met. I 5, 985b23–86a3: „Gleichzeitig mit und auch noch vor diesen (= den Atomisten) gab es die sogenannten Pythagoreer. Sie waren die ersten, die sich mit der Mathematik beschäftigten. Sie brachten diese Disziplin voran und kamen, ganz verwachsen mit ihr, zu der Überzeugung, daß deren Prinzipien die Prinzipien der seienden Dinge insgesamt sind. Da es nun innerhalb des Mathematischen die Zahlen sind, die der Natur der Sache nach an erster Stelle stehen, und sie in den Zahlen gar mancherlei Ähnlichkeiten mit dem Seienden und dem Werdenden zu erkennen glaubten, mehr als in Feuer, Erde und Wasser, – z. B. identifizierten sie eine bestimmte Eigentümlichkeit der Zahl mit der Gerechtigkeit, eine andere mit Seele und Geist, eine dritte mit dem günstigen Zeitpunkt usw. – und sie ferner den Zusammenhang musikalischer Gegebenheiten und Verhältnisse mit den Zahlen beobachteten: da also alles Seiende eine wesenhafte Verwandtschaft mit den Zahlen aufzuweisen schien, die Zahlen aber in dem Gesamt der Physis die erste Stelle einnehmen, so waren sie überzeugt, daß die Elemente der Zahlen die Elemente alles Seienden sind und das Universum Harmonie und Zahl ist". b) Met. I 8, 990a22–25: Nach der Lehre der Pythagoreer „befindet sich an einem bestimmten Punkt des Universums die Meinung und der günstige Zeitpunkt, ein wenig weiter oben oder unten aber befindet sich die Ungerechtigkeit, die Scheidung und die Mischung – und ihr Beweis dafür ist, daß jedes von dem Genannten eine Zahl sei . . .".

c) Met. XIII 4, 1078b17–25 (im Rahmen der Ideenkritik; Paraphrase): „Zuerst haben die Pythagoreer an einigen wenigen Gegenständen Begriffsbestimmungen versucht und sie auf Zahlen zurückgeführt, z. B. 'was ist *καιρός*? was ist *τὸ δίκαιον*? Von den Naturphilosophen hat Demokrit das Definieren wenigstens gestreift und schlecht und recht das Warme und das Kalte bestimmt. Sokrates aber war der erste, der sich mit den ethischen Tugenden beschäftigte und auf diesem Gebiet zu Definitionen zu kommen versuchte. Er war es, der das *τί ἐστιν* suchte; begreiflich, denn er wollte Schlüsse ziehen (*συλλογίζεσθαι*), Ausgangspunkt des Schließens aber ist das *τί ἐστιν*". Ich denke, damit haben wir zugleich auch die unmittelbare Parallele zu MM; aus c) wird völlig klar, warum MM den geschichtlichen Rückblick mit so geringer Markierung (*οὐ δεῖ δέ* . . .) einführen konnte: „man muß zuerst fragen, was ist die Tugend, wobei man nicht außer acht lassen darf, daß diese selbe Frage nach dem *τί ἐστιν* schon früher gestellt worden ist: Pythagoras hat sie gestellt (ausdrücklich Met. I 5, 987a20–22: *περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι*. Siehe auch Ross z. Stelle) und, über ihn hinausschreitend, Sokrates". – Spengel (1843, 511) hat darauf aufmerksam gemacht, daß Ar. die Zahlentheorien nicht dem (historischen) Pythagoras zuschreibe, sondern den Pythagoreern oder den „sogenannten" Pythagoreern (ebenso D. Ross, Komm. zu Met. 985b23; Walzer 1929, 78; Arnim[1] 1924, 6). Soweit wir uns in den erhaltenen Pragmatien umsehen, ist dies auch richtig. Aber da ist eine Unbekannte in der Rechnung. In der Met. (986a12) bezieht sich Ar. in eben diesem Zusammenhang auch auf andere Schriften, wo er dies genauer behandelt habe. Alexander (41, 2) bezieht dies auf De caelo II 13 und auf die verlorene Schrift *Περὶ τῶν Πυθαγορείων*. In dieser hat Ar. nach den Fragmenten (190 bis 205 R; einen stichhaltigen Grund gegen die Echtheit sehe ich nicht) nicht nur Biographisch-Legendenhaftes über die Person des Pyth. erzählt, sondern auch über pyth. Lehre, auch die Zahlentheorien, berichtet. Alexander (41, 2) zitiert dasselbe Werk auch als *Πυθαγορικῶν δόξαι*. Daß er dabei immer reinlich zwischen Pyth. und seiner Schule geschieden habe, läßt sich nicht beweisen. In dem Werk über Archytas jedenfalls (fr. 207 R) hat er eine bestimmte Lehre dem Pyth. selbst zugeschrieben – wenn auf Damaskios Verlaß ist. Hier kommen wir also nicht weiter. Aber in MM kommt noch ein zweites Referat über Pyth. vor, innerhalb der Gerechtigkeitslehre (1194a30: *δίκαιον = τὸ ἀντιπεπονθός*) und dort heißt es *οἱ Πυθαγόρειοι* (= EN 1132b22). Der Verf. von MM bevorzugt also nicht grundsätzlich die Zuweisung an den Schulgründer, er ist nur inkonsequent. Genauso noch im 2. Jh. v. Chr. der „Peripatetiker" Agatharchides, der für gewöhnlich das Kollektiv nennt, aber einmal eben auch Pyth. selbst (O. Immisch, Agatharchidea = SB Heidelberg 1919, 38[2]. 39). Aber dürfen wir denn überhaupt die beiden Äußerungen in MM miteinander in Verbindung bringen? Ja, denn die Gerechtigkeitslehre der Pythagoreer lief, jedenfalls in peripatetischer Interpretation, hinaus auf die lex talionis: Gleiches für Gleiches. Und daß sie dies in Zusammenhang brachten mit jener Zahl, die entsteht, wenn man eine Zahl mit der gleichen multipliziert, ist verständlich, auch wenn wir nur wenige Details kennen (R. Schottlaender, Apollon u. Pythag., Zeitschr. f. philos. Forsch. 10, 1956, 336). Immerhin berichtet Alexander in Met. (Vol. 1, 38, 10) folgendes: „Für das Charakteristikum der Gerechtigkeit hielten die Pythagoreer Reziprozität und Gleichheit (*τὸ ἀντιπεπονθός* = MM 1194a29; *τὸ ἴσον*). Das fanden sie in den Zahlen gegeben und deshalb (also entsprechend ihrer von Ar. angedeuteten Lehre von den Ähnlichkeiten zwischen empirisch Beobachtbarem und Zahlenverhältnissen) sagten

sie, die Gerechtigkeit sei die aus 'gleich mal gleich' sich ergebende Zahl und zwar die erste (dieser Zahlen); denn bei Dingen innerhalb der gleichen Begriffssphäre (hier: der Quadratzahlen) verkörpere das erste (hier: die erste Quadratzahl, 4) den in Frage stehenden Begriff (hier: den der Quadratzahl) am reinsten. Als diese Zahl aber bezeichneten sie teils die 4 (2 × 2) . . teils die 9 . . .". Dieser Bericht ist aber nicht die Weisheit Alexanders, sondern er ist gewissenhaft aus der Schrift des Ar. über die Pyth. excerpiert. Das steht nach der Analyse P. Wilperts fest (Hermes 75, 1940, 369–396). Somit ist klar: die Stellen in MM beziehen sich beide auf dasselbe Lehrstück, und sie sind, wie wohl auch die oben ausgeschriebenen Partien der Met., Reflexe aus der Pythagoras-Schrift des Ar. selbst. Wenn nun in MM dieselbe Lehre das zweitemal der Schule, das erstemal dem Pyth. zugewiesen wird, so darf man diesem letzteren Faktum nicht allzuviel Gewicht beilegen. Das Urteil „aber das ist gerade einer von den Umständen, welche die späte Abfassungszeit der MM beweisen" (Burnet-Schenkl, Die Anfänge der gr. Phil., Leipzig 1913, 80⁰) geht zu weit.

5,18 „studierte" (*ἐποιεῖτο*). Dieses Imperfekt ist in Referaten über philosophische Lehren üblich. Es hat nicht dieselbe Nuance wie in der NE, wenn Ar. von der Akademie, oder von Platon spricht (1095 a 26 *ᾤοντο*; 1095 a 32 *ἠπόρει*; 1096 a 17 *ἐποίουν ἰδέας*). Besonders die Atmosphäre der letzteren Stelle zeigt, daß Ar. spricht „from personal recollection of the school" (Burnet zu 1095 a 26). Das scheidet in MM bei Pythagoras aus und folglich auch bei Sokrates (*ἐποίει* 82 a 17 = Met. XIII 4, 1078 b 30). Wenn ich nicht irre, ist dieses referierende Impf. relativ spät vorherrschend geworden. Die Kommentatoren gebrauchen es gerne; so sagt Alexander a. O. dauernd *ἔλεγον, ἐδείκνυον*. Dagegen gebraucht Ar. in der Met. a. O. Präsens, Aorist und Perfekt; ebenso Theophrast in den Phys. Doxai und in De sensu et sensibilibus.

5,19 „Gleich × gleich" (*ἰσάκις ἴσος*). Das Adverb nur hier im Corpus Arist. Der Begriff der Zahl, die Produkt aus gleichen Faktoren ist, kann bei Platon (Rep. 546 c 3; Theaetet 147 e 6) von Theodoros und wird bei Ar. (in dem aus Alexander zurückgewonnenen Fragment) aus Pythagoreer-Schriften stammen. Später dann natürlich auch bei Euklid (El. 7, Def. 19), der ja auch den Begriff der *ἀντιπεπονθότα* für Größen, die reziprok proportional sind, verwendet.

5,20 „Sokrates". Es ist unerlaubt, die prinzipielle Gleichsetzung eines Mannes, wie Sokrates mit Pyth. (hier und Met. XIII 4) zu tadeln, in ihr eine Relativierung der welthistorischen Bedeutung des Sokrates zu sehen. Er steht an dieser Stelle, weil er, nach Pyth., mit der Frage *τί ἐστιν ἡ ἀρετή* wirklich ernst gemacht hat. Das ist nach Met. XIII 4 evident. Er steht also in einem systematischen Zusammenhang. Für Ar. ist Sokrates der erste „definitor". Sätze, wie wir sie lieben, etwa: Sokrates die überragende Persönlichkeit; nicht durch logisches Verfahren, also durch etwas höchst Bewußtes wirkend, sondern durch sein bloßes So-sein, unbewußt ausstrahlend wie alle großen Erzieher – solche Sätze dürfen wir im Peripatos nicht erwarten. Auch die Widerlegung des Sokrates geschieht rein systematisch; das *κατ' αὐτόν* (82 a 19) bedeutet nicht, daß der historische Sokrates die Seelenzweiteilung eingeführt hat, sondern auf Grund der von Platon eingeführten, von Ar. übernommenen Teilung ergibt sich, systematisch gedacht, die Unannehmbarkeit der sokratischen These. Die alte Frage nach der wirklichen „Lehre" des Sokrates müssen wir natürlich hier ausklammern. Die sechs Sokrates-Zeugnisse von MM sind, auch in ihrem Zusammenhang mit den übrigen arist. Aussagen, gewürdigt von Th. Deman, Le témoignage

d'Ar. sur S., Paris 1942, 70–116 (S. 123: Ar. est déjà philosophe, quand nous aurions voulu, qu'il ne fût encore qu'historien). Das an Informationen reiche Buch von V. de Magalhães-Vilhena, Le problème de S., Paris 1952, 298 ist demgegenüber ein Rückschritt, weil nicht ernsthaft interpretiert wird (Rez. O. Gigon, Gnomon 27, 1955, 259–66).

Die Einführung des S. mit „nach diesem kam" ist nicht isoliert. Met. I 6, 987a29: *μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία.* Zum erstenmal gibt Herodot (2, 49) eine solche Abfolge: Melampus war der Archeget des Dionysoskultes und die Seher, die nach ihm kamen (*οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταί*) haben das weiter (*μεζόνως* = MM *ἐπὶ πλεῖον*) ausgestaltet. Theophrast behält den korrekten Dativ bei *ἐπιγίνεσθαι* bei (Diels, Dox. 482, 7; 484, 19), auch bei dem hellenistischen Paradoxographen Apollonius findet er sich (Ar. fr. 191 R, Anfang). Das *μετά* der Met. ist begreiflich. Sollte MM ein Anklang daran sein?

6,1 „Unmöglichkeit" (*ἐστὶν εἶναι ἀδύνατον*). Certe Graeci ita non dicunt (Spengel 1866, 624), aber wir haben nicht an dem gemeingriechischen Sprachgebrauch zu messen, sondern an dem peripatetischen. Wenn wir formal betrachten, und uns damit der Gefahr aussetzen, Ontologisches und Logisches zu vermischen – Ar. selbst ist dem nicht entgangen –, so können wir sagen: wie Ar. bei der Behandlung des Potenzbegriffs (Met. IX 4) formulieren kann *τὸ A ἐστὶ δυνατόν* (so durchweg Anal. Pr. I 14, 34a5–24) und *τὸ A ἐστὶν δυνατὸν εἶναι*, so kann man in MM verstehen: *τὸ ἐπιστήμας εἶναι* (= *τοῦτο*) *ἐστὶν ἀδύνατον* und *τοῦτό ἐστιν ἀδύνατον εἶναι.* Und wie Ar. die Zusammenstellung zuläßt: *τὸ A δυνατόν ἐστιν εἶναι* (oder *τοῦ A δυνατοῦ ὄντος εἶναι*) so ist in MM zulässig: *τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν εἶναι* = *τοῦτο γὰρ εὔλογόν ἐστιν εἶναι* 85a17 (93b13). Die Nachstellung von *ἀδύνατον* aber kannen wir aus 81a27. – Ähnlich *ἔστι μὲν οὖν οὕτως ἔχειν, ὥστ' ἀληθεῖς εἶναι τὰς προτάσεις* statt etwa *ἐνδέχεται ἀληθεῖς εἶναι* (Anal. Pr. 53b3). 82a17 *ἐπιστήμας*. In diesem Satz stimmen alle drei Ethiken überein, nur daß EN neben *ἐπιστήμας* auch noch *λόγους* und *φρονήσεις* gebraucht. In MM ist mißlich, daß oben (82a10) dasselbe Wort die praktischen (poietischen) Wissenschaften bedeutet hatte, während es hier die apodeiktische Wissenschaft (1197a21) bezeichnet. Natürlich haben auch die praktischen Künste ein Logos-Element: der Baumeister muß die einzelnen Maßnahmen durchdenken, sich die Mittel zum Ziel überlegen (*διάνοια ποιητική* Met. VI 1, 1025b25; Stewart zu EN 1139a27); aber während in EN 1140a10 kein Mißverständnis möglich ist, da für die *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική* der Begriff *τέχνη* gebraucht wird, muß der Verf. von MM einfach voraussetzen, daß er trotz 82a10 verstanden wird. Verständlich ist es aber nur für den, der entweder EN VI 6, 1140b33 (*μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη*) oder Anal. Post. II 19, 100b10 (*ἐπιστήμη ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί*) im Kopfe hat und also auch weiß, daß *λόγος* hier = *συλλογισμός* ist.

6,2 „denkerischen" (*τὸ διανοητικὸν μορίον*). Der Ausdruck kommt in dieser Form nur noch ein einzigesmal vor: Phys. VII 3, 247a28, in der von Ross für weniger verläßlich angesehenen Version, während die andere *νοητικὸν μέρος* hat (= EN 1139b12; De memoria 450a16; Part. an. 641b7. Die EE kennt diese Bezeichnung für den „logischen" Seelenteil nicht, wohl aber EN (1166a17; 1098a5; Protr. p. 42, 20–3 P), doch ohne *μέρος*, das Ar. auch in De anima durchgängig wegläßt, weil er dort ja zweifelt, ob man im Bereich des Seelischen überhaupt von „Teilen" im eigentlichen Sinn sprechen könne. Das denkerische Element ist ihm dort das diskursive,

schlußfolgernde Vermögen, im Gegensatz zum intuitiven Nus (414b18 mit der Bemerkung von R. D. Hicks). In MM ist die Terminologie nicht einheitlich; es findet sich auch *τὸ λόγον ἔχον*, *τὸ λογιστικόν*, und dieses ist gleichbedeutend mit Nus (1208a10. 12. 19). Die hohe Einschätzung dieses Teils wird durch das schlichte, platonisierende *βέλτιον* ausgedrückt (1196a27; 1208a12). Wir wollen gleich hier notieren, daß die MM trotz der Verwendung von *διανοητικόν* hier im Anfangsteil und trotz der hohen Einschätzung niemals den in EE und EN üblichen Begriff der „dianoëtischen Tugenden" verwenden. Die thematische Präponderanz des irrationalen Seelenteils und damit der ethischen Tugenden wird uns weiterhin genugsam beschäftigen. Schon aus der Art, wie die folgende Kritik an Sokrates formuliert ist, sieht man, daß dessen Nicht-Beachtung des *ἄλογον μέρος* als fundamentaler Fehler gewertet wird:

6,3 „beseitigt" (*ἀναιρεῖν*). Nochmals 1200b25: Sokrates *ἀνῄρει ὅλως* und leugnete die Existenz der Unbeherrschtheit. Nächste formale Parallele Met. IX 3, 1047a14: *οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαιροῦσι* (a20 synonym *ἀναιρεῖν*) *καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν*. Viermal auch in dem geschichtlichen Teil von Met. I (9, 988b28; 989a27; 990b18; 992b9) und einmal in einem Dialog (fr. 86 R). Die strenge Bedeutung des Verbums: cogitando et ratiocinando evertere, refutare (Bonitz) findet sich vor allem in den logischen Schriften, hier in MM aber haben wir die ursprünglichere Bedeutung „aufheben, beseitigen, eliminieren". Sokrates hat ja nicht durch Argumente das Alogon und seine Inhalte, von denen er – jedenfalls nach Ar. – noch gar nichts wußte, ad absurdum geführt, sondern durch bloße Setzung der Gleichung „Tugend = Wissen" ausgeschaltet. Ce fondateur de la morale ne connaît pas ce que nous appelons aujourd'hui le moral (Deman, a. O. 94). In der Negierung der sokratischen Position liegt zugleich positiv die Ankündigung dessen, worauf es in MM ankommt: nur wenn *πάθος* und *ἦθος* (diese beiden Begriffe nebeneinander: 86b34; Rhet. 1369a18) ihr gebührendes Gewicht bekommen, die einseitige Begründung auf wissenschaftliche Erkenntnis aufgegeben wird, kommt man zur richtigen Definition der Tugend. Und in der Tat lautet ja das Thema von MM: *ὑπὲρ ἠθῶν* (1197b28) und sind die Tugenden *μεσότητες παθῶν* (1186a33b35, 1200a34, 1191b38). Wenn wir von dem Spezialthema der Epinomis: Weisheit = Wissenschaft von den Zahlen, absehen, haben wir dort (977c1 bis 978b6) ein Pendant zu MM, nur in umgekehrter Richtung: Nur wenn die wissenschaftliche Einsicht an die erste Stelle kommt (*πάσης ἀρετῆς τὸ μέγιστον*) und man sich nicht zufrieden gibt mit dem, was Ar. die ethischen Tugenden nennen würde, ist vollkommene Tugend und damit die Eudaimonie möglich. In diesem Zusammenhang ist sowohl *ἐξαιρεῖν* (977c2) als auch *ἀναιρεῖν* (977e2) gebraucht.

6,4 „Platon". Wie kommt der Verf. von MM dazu, als einziger in der gesamten antiken Überlieferung – auch die griech. Kommentare nicht ausgenommen – diese Zweiteilung Platon zuzuschreiben? Bevor wir antworten, sind einige Feststellungen nötig: a) Für die Tugendlehre ist, wie in den beiden anderen Ethiken, so auch in MM (1185b4) die Zweiteilung selbstverständliche Grundlage. In EE, in der merkwürdigerweise der Name Platon überhaupt nicht vorkommt, wird über ihre Herkunft nichts gesagt; in EN entnimmt sie Ar. den „exoterischen Schriften" (1102a26; Berufung auf diese Schriften nirgends in MM). Während aber EE und EN von der berühmten platonischen Dreiteilung keine Notiz nehmen, kennt MM auch diese. Freilich nicht in dem präzisen systematischen Zusammenhang, daß etwa die Tugend-

lehre darauf aufgebaut würde, sondern nur um das Ernährungsvermögen als für die Ethik irrelevant zu eliminieren (1185a21). Daraus allein eine gewisse Nähe von MM zu Platon zu folgern ginge zu weit, denn Ar. selbst macht, wo es ihm passend erscheint, in De anima von diesem im Peripatos selbstverständlichen Lehrgut der platonischen Dreiteilung Gebrauch (414b2; 432a22–26 u. a.) – und ebenso von der Zweiteilung. Beide Teilungen sind ohne genaueren Hinweis auf ihre Quelle eingeführt, einfach mit *τινές – οἱ δέ* (432a24). b) Arnim hat wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß Ar. in der Topik „noch“ auf dem Boden der Dreiteilung stehe (133a31; 113a36–b3; 126a8–13). Aber abgesehen davon, daß es trotz Arnim vielfach offen bleiben muß, ob wir in den einzelnen, jeweils zum Zwecke einer logischen Exemplifikation eingeführten Beispielen der Topik gleichzeitig die feste Lehre des Ar. in Dingen der Psychologie und Ethik erblicken dürfen –, es steht auch in der Topik bereits neben der Dreiteilung die Zweiteilung, was Arnim nicht gesehen hat: dem éinen Logos-haltigen Teil (*τὸ μὲν λ.*) wird als Einheit (*τὸ δέ*) der begehrende zusammen mit dem Thymos-Teil gegenübergestellt (129a10–16). c) wir können also sagen: im Peripatos hat die Zweiteilung gesiegt. Das ist eine Linie, vom Protreptikos (p. 41, 20 P = fr. 6, p. 33 W; dazu W. Jaeger, Ar. 260) bis zu EN. Wie sehr auch MM in dieser Tradition steht, sieht man daran, daß 1182a24 ohne weiteres mit der Dreiteilung hätte operiert werden können, da es ja nur darauf ankommt, die Beseitigung des sokratischen Fehlers, nämlich die Ausmerzung des nicht-verstandesmäßigen Teils der Seele durch die realistischere Psychologie Platons zu bezeugen; aber es wird eben gerade nicht auf die drei, sondern auf die zwei Teile rekurriert. Aber – und nun nähern wir uns wieder der Ausgangsfrage: ist diese Zuweisung an Platon gerechtfertigt? Ja, denn Platon selbst hat die oben aus der Topik nachgewiesene Annäherung von Begehren und Thymos zu einer, dem Logos gegenüberstehenden psychischen Schicht vollzogen, auch wenn wir nicht übersehen, daß wir uns im Timaios nicht im ethischen, sondern im kosmologischen Bereich befinden. Darüber habe ich das Nötige in Band 6, 278–9; 292 mitgeteilt.
Nun werfen wir einen Blick auf den Zustand nach MM. In dem Kompendium des Areios, also in dem bei ihm vorauszusetzenden Handbuch, das Alt- und Jungperipatetisches vereinte, finden wir dasselbe Nebeneinander von drei und zwei Teilen wie in Topik, De anima und MM. Gleich am Anfang des Abrisses steht die Zweiteilung (117, 5–12; wiederholt, und zwar als Lehre aller Peripatetiker: 137, 14–18). Im unmittelbaren Anschluß daran aber wird das Alogon geteilt und daran die bekannte Teilung der Tugenden geknüpft, so wie auch die Topik (128b37) zwischen ethischer Tugend und Episteme unterscheidet. Areios p. 117, 16–118, 4: *καὶ τοῦ ἀλόγου τὸ μὲν . . ἐπιθυμητικὸν, τὸ δὲ . . θυμικόν. ὥστε διττὸν εἶναι καὶ τῶν ἀρετῶν τὸ εἶδος, τὸ μὲν λογικόν, τὸ δ' ἄλογον . ., ὅθεν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν οὐκ εἶναι ἐπιστήμην, προαιρετικὴν δὲ τῶν καλῶν ὑπάρχειν ἕξιν.* Nun drängt sich eine sprachliche Beobachtung auf. Wir sprachen bisher immer von der bekannten platonischen Dreiteilung; für den Thymos-Teil nun kennt Platon niemals ein anderes Wort als *τὸ θυμοειδές* (das Mutgestaltige). Aber an allen entscheidenden Stellen der arist. Schriften heißt dieser Teil *τὸ θυμικόν,* was Platon gar nicht kennt (Top. 129a12; De anima 432a25. 433b4. 414b2; MM 1185a21; ebenso Areios-Stob. 117, 17). Wir haben es mit bewußter Änderung der Terminologie zu tun; das so charakterische – *ειδής* Platons wurde angeglichen an die beiden anderen – *ικός*-Bildungen, *ἐπιθυμητικόν* und *λογικόν* (letzteres ebenfalls unplatonisch). Diese Änderung der Akademie zuzuschreiben werden wir uns erlauben dürfen, denn die einzige Stelle des Corpus Platonicum, wo *τὸ*

θυμικόν vorkommt, steht in den Definitiones (415e11): *ὀργή· παράκλησις τοῦ θυμικοῦ εἰς τὸ τιμωρεῖσθαι* = Areios-Stob. 117, 17: *θυμικόν* = *τὸ πρὸς τοὺς πλησίον οἷον ἀμυντικόν*. In der Akademie aber werden wir auch die Zusammenziehung der platonischen Scheindreiheit (1) Logos-Teil (2a) begehrender Teil (2b) mutgestaltiger Teil zu *λογικόν* + *ἄλογον* zu suchen haben. In der Tat hat man hierbei schon längst und nicht ohne Grund an Xenokrates gedacht (Mansion[2] 1931, 103[1] unter Berufung auf Heinze, Burnet, Souilhé). Damit würde auch zusammenpassen die Aussage des Ar. in EN (1102a26), daß er diese Zweiteilung „exoterischen Schriften" entnehme; denn wenn es mir (siehe Band 6, 274–5) schon wahrscheinlicher vorkommt, daß mit diesem rätselhaften Ausdruck Schriften außerhalb des Peripatos gemeint sind, so dürften doch wohl nicht x-beliebige Kreise gemeint sein, sondern in erster Linie auch die Schriften der Akademie. Diese Zweiheit konnte von der Akademie aus den platonischen Schriften herausinterpretiert werden (mit etwa denselben Erwägungen, wie wir sie auch heute anstellen müssen: siehe dazu Band 6, 278–9) oder sie konnte durch mündliche Lehrtradition geboten sein; es wäre aber freilich wenig plausibel, daß eine so grundlegende Verfestigung der Terminologie nicht auch schriftliche Fixierung gefunden haben sollte. Die Antwort auf unsere Eingangsfrage lautet also: die Zuweisung an Platon in MM hat ihren guten Grund. Obwohl aber die Platonkenntnis von MM, wie wir später noch sehen werden, tiefer geht als dies nach den Forschungen Walzers der Fall zu sein schien, sind wir doch nicht – ganz abgesehen von Xenokrates – veranlaßt, eine originale erstmalige, Platon-Interpretation hinter der Aussage von MM zu vermuten. Sie ist hier einfach als bekannt vorausgesetzt. Dem Ar. schreibt sie Plutarch zu, denn er berichtet in dem Traktat De virtute morali (Mor. 441f–442c) folgendes: zwischen der kosmologischen Psychologie des Timaios und der in der Politeia ausgearbeiteten besteht ein Zusammenhang. Die menschliche Seele ist nach Platon zweigeteilt, und wiederum durch Zweiteilung des Alogon ergeben sich die bekannten drei Teile (= Areios-Stob. = Topik 129a10–16). Dann fährt Plutarch fort (442b): *ταύταις ἐχρήσατο ταῖς ἀρχαῖς ἐπὶ πλέον Ἀριστοτέλης, ὡς δῆλόν ἐστιν ἐξ ὧν ἔγραψεν· ὕστερον δὲ τὸ μὲν θυμοειδὲς τῷ ἐπιθυμητικῷ προσένειμεν, ὡς ἐπιθυμίαν τινὰ τὸν θυμὸν ὄντα καὶ ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως* (= De anima 403a30), *τῷ μέντοι παθητικῷ καὶ ἀλόγῳ μέχρι παντὸς ὡς διαφέροντι τοῦ λογιστικοῦ χρώμενος διετέλεσεν*. Eingehend über das ganze Problem: D. A. Rees, Bipartition of the soul in the Early Academy (Journal of Hell. Studies 77, 1957, 112—118) Korr.-Zus.

6,5 „die entsprechenden" (*ἑκάστῳ τὰς ἀρετὰς προσηκούσας*). So ist die an dieser Stelle wackelige Überlieferung zu lesen. Dativ und Artikel sind dadurch gesichert, daß wir hier nicht eine Zufallsformulierung vor uns haben, sondern festen platonischen Sprachgebrauch. Man lese die Diskussion um die Bestimmung der Gerechtigkeit als *τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἀποδιδόναι* (Rep. 331c3–d6); dazu Sophist. 235e1 und Critias 110c (*τὴν προσήκουσαν ἀρετὴν ἑκάστῳ γένει*). – Wenn übrigens hier mit Anerkennung konstatiert wird, daß Platon den beiden (arist.) Seelenteilen die Tugenden gegeben habe, die ihnen gehören, so sind damit offenbar die dianoëtischen Tugenden als Realität anerkannt.

6,6 „zutreffend" (*καλῶς — ὀρθῶς*). 4mal in 4 Zeilen diese Adverbien. Man ist geneigt, dies stumpfsinnig zu nennen; doch bleibt das Bedenken, ob in ein solches Urteil nicht doch vielleicht subjektive Empfindung hereinspielt und ein anderer etwa auf kurz und bündig zupackende Entschlossenheit plädiert (noch dazu mit Variatio zwischen

καλῶς und ὀρθῶς). Die nüchterne Logik und Dialektik der platonischen Altersschriften hat z. B. ein geistvoller Philologe unserer Tage als Vorbereitung für den Absprung in die Mystik aufgefaßt und mit dem Tanz der Derwische „und ähnlichen Prozeduren" verglichen. Fest steht nur, daß es für eine solche ὀρθῶς-Freudigkeit bei Ar. keine Parallele gibt. In EN lesen wir das elegante Äquivalent: Sokrates τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει, τῇ δ' ἡμάρτανεν (1144b19). – „Logisches" οὐκέτι Brink 1933, 33 (mit Statistik).

6,7 „vermischte" (κατέμιξεν καὶ συνέζευξεν εἰς). Ein großer sprachlicher Aufwand (in einem Teil der Hss.) innerhalb der umgebenden Kürze. Beide Verba sind bestes Attisch; das zweite verlangte allerdings den Dativ. Das erste scheint nicht arist. zu sein (nur in dem unechten De spiritu 485b10). Sollte ein Korrektor deshalb das normal-arist. συνέζευξεν an den Rand geschrieben haben? Die Argumente reichen für eine Athetese nicht aus. Der Ton ist bis Z. 30 geradezu anspruchsvoll und verträgt daher beide Verba.

6,8 „das wahre Seiende" (ὑπὲρ τῶν ὄντων καὶ <τῆς> ἀληθείας). Dieser Ausdruck bedeutet sachlich dasselbe wie πραγματεία ὑπὲρ τἀγαθοῦ, nämlich Platons Metaphysik, seine Ideenlehre, deren Kritik ja bald folgt. Ob ganz konkret an Platons letzte Vorlesung Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ zu denken ist, von der u. a. auch Ar. eine Nachschrift gefertigt hat, läßt sich nicht entscheiden. Die mit erweitertem Material arbeitenden wertvollen Untersuchungen von P. Wilpert (Zwei arist. Frühschriften über die Ideenlehre, Regensburg 1949, 121–221) lassen noch immer nicht mit Sicherheit erkennen, ob Platon seine letzte Prinzipienlehre auch in „das Reich der religiösen und ethischen Werte" hat hineinwirken lassen (221). Immerhin glaubt W. folgendes sagen zu können: „Die Prinzipien der Altersvorlesung aber teilen nicht nur den Bereich des Seienden, sondern auch das Reich des Sollens in Wert und Unwert. Das ἕν erscheint, wie schon in den Altersdialogen, als ἀγαθόν, während der Unwert auf das ἄνισον des Materialprinzips zurückgeführt wird. Das ἀγαθόν, δίκαιον, συμφέρον, ὅσιον, εὐσεβές, aber auch das ἠρεμοῦν und das κατὰ φύσιν erscheinen in der Ableitung der Gegensätze auf der Seite des ὡρισμένον und damit als Ausdruck der alles ordnenden und bestimmenden Kraft des ἕν" (220). Im Protreptikos unterscheidet Ar. genau zwei Formen der Philosophie, nämlich Ethik und (Meta)physik: περὶ τῶν δικαίων καὶ συμφερόντων – περὶ φύσεώς τε καὶ τῆς ἀληθείας ἐπιστήμη (p. 38, 1 P = fr. 5a, p. 28, 1 W). Diese kombiniert zu haben ist also sein Vorwurf gegen Platon. Der Doppelausdruck ὄντα + ἀλήθεια (s. auch MM 1198b32) kommt bei Ar. vor (sicherlich als Nachklang etwa an Phaedo 99e6: σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν) nur in Physik (I 8, 191a25 τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν φύσιν τὴν τῶν ὄντων) und Met. (I 3, 983b2 εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας). Aber die nächste Parallele ist Protr. p. 54, 4 P = fr. 12, p. 52, 7 W (τὴν τῶν ὄντων φύσιν καὶ ἀλήθειαν). Weiteres bei Düring 1955, 89; R. Stark, Aristotelesstudien 1954, 5; Dirlmeier, Gnomon 28, 1956, 345. Übrigens ergibt sich aus allen Zeugnissen, daß wir in MM den Artikel vor ἀληθείας einfügen müssen. – H. J. Krämer, A Heid 1959. 6 (passim).

6,9 „verbreiten" (λέγοντα – φράζειν). Variatio aus Gründen des Stils. φράζειν ist anspruchsvoller als λέγειν. Bei Ar. meist nur in unechten Schriften. Aber oft bei Platon und den Rednern, z. B. Isocrates 15, 117 (δεῖ γὰρ οὐχ ἁπλῶς εἰπεῖν, ἀλλὰ σαφῶς φράσαι περὶ αὐτῶν). Auch Aeschines 1, 129. Xenophon, An. 2, 4, 18 (καὶ φράζουσιν ἃ λέγει).

Auch der Platon-Abschnitt gehört natürlich zu dem Eingangsthema der MM, zu der Frage nach dem Wesen der Tugend. Nur ließ sich da nicht so kurz antworten wie bei Pythagoras und Sokrates. Gemeint ist aber folgendes: auch Platon stellte die Frage nach dem Wesen. Aber anstatt im Rahmen des Ethischen zu bleiben, setzte er als Urgrund des Seienden, also auch der Werte, die Ideen an und verließ damit den Boden der Wirklichkeit.

6,10 „Soweit also ..." Die Art und Weise, wie der Verf. von MM seine eigene Fragestellung nunmehr an die seiner Vorgänger anschließt, kann nicht anders verstanden werden als daß er, wie diese, das Wesen der Tugend behandeln will. Er stellt die Frage in der Tat, aber erst am Ende des 4. Kap. (1185a36). Daher ist es notwendig, sich den Weg bis dorthin in einem groben Überblick zu vergegenwärtigen und dabei den Verf. soweit wie möglich aus sich selbst zu begreifen.
Wer sein Thema mit einem unbestimmten *ὑπὲρ τούτων* ankündigt, kann sich entweder nicht klarer ausdrücken, oder er will es nicht. Letzteres hat Platon z. B. nicht selten getan und mit anderen Mitteln auch Ar., gerade auch in EN I. Nämlich um Spannung zu erzeugen bis zu dem Punkt, wo der Sinn einer längeren Argumentation klar hervortritt. Da noch niemand, und auch ich nicht, eine solche Technik in MM entdeckt hat, können wir diese Möglichkeit ausscheiden. Aber auch mit der ersteren Möglichkeit dürfte man nur dann rechnen, wenn die späteren Partien von MM bestätigten, daß der Verf. sich nicht zur Klarheit zu erheben vermag. Aber diese Partien liefern uns keine Parallelen. Wie ist dann der unbestimmte Einsatz und die gleich zu beschreibende, für uns zunächst wenig durchsichtige Durchführung zu verstehen?
Zunächst ist klar, daß in dem ganzen 1. Kap. das erwartete Thema: wie entsteht die Tugend und was ist sie, nicht auftaucht, während z. B. Areios-Stob. mit dem ersteren beginnt (116, 21) und dann die Definition folgen läßt (128, 11). Sodann ließe sich, wie in jeder griechischen Ethik, das Thema der Eudaimonie erwarten. Aber es fällt nicht einmal das Wort (erstmals 1184a11). Und doch war der Verf. von MM drauf und dran es auszusprechen, denn das Ziel der Staatskunst und -wissenschaft, das „Gut-für-uns" kann ja gar kein anderes sein als eben die Eudaimonie und ist es natürlich – später – auch für MM. Aber eben an dieser Stelle (1182b2) formuliert er mit Entschlossenheit als Thema die Güterlehre (*ὑπὲρ ἀγαθοῦ*), was man, wenn man will, schon in 1182a28 angedeutet finden kann. Ein einziger Satz hätte alles klargestellt. Etwa von der Art wie es schon bei Platon steht: *κτήσει ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες* (Symp. 205a1) oder: *ἐπεὶ δ' ἡμῖν εὐδαιμονία τὸ μέγιστον ἀγαθόν, διαιρετέον, ποσαχῶς λέγεται τὸ ἀγαθόν* (Stob. 134,8) oder mit den Worten von MM selbst: *τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συντίθεμεν* (1184a19; vgl. Def. 412d10). Oder, wenn schon nicht von Eudaimonie die Rede sein sollte, so hätte sich ein Sätzchen angeboten, das besonders gut zu dem im Eingang angekündigten Thema „Tugend" paßte: *γένος γὰρ τἀγαθὸν τῆς ἀρετῆς* (Top. 144a10; vgl. Meno 87d2). Das Thema nun der Güter-Einteilung wird festgehalten bis 1184b6: auf die 1. Zweiteilung (*ἁπλῶς – ἡμῖν* 1182b3) folgt eine weitere Zweiteilung (oder ist es eine Dreiteilung? Darüber s. u. S. 171) in den Allgemeinbegriff „Gut" und die Idee „Gut" (1182b7–12). Allgemeinbegriff und Idee werden als möglicher Gegenstand der politischen Wissenschaft eliminiert; damit ist das Ende des 1. Kap. erreicht (1183b18). Wieder wäre zu erwarten, daß, nachdem wir wissen, welches Gut auszuschließen ist, gesagt wird, welches nun de facto in

Frage komme. Statt dessen folgen wieder Teilungen, nun nicht mehr des *ἀγαθόν*, sondern der *ἀγαθά*, wo dann naturgemäß u. a. auch die Tugenden figurieren, aber nirgends so, daß eine Verbindung mit dem Eingang der Ethik hergestellt wird. Also zunächst eine Vierteilung (1183b20–37), dann eine Zweiteilung (1183b38–1184a2), nochmals eine Zweiteilung (1184a3–7) und dann schließlich eine 4. Teilung, der vorhergegangenen untergeordnet, in *τέλος τέλειον* und *ἀτελές*. Und in diesem Zusammenhang endlich erscheint der Name der Eudaimonie, als eines Gutes, das *τέλειον* ist. Das Ziel ist damit erreicht, ein Ziel, das erreichen zu wollen der Verf. eingangs nicht geoffenbart hatte. Theiler (1934, 359–360) hat die Eingangspartie durch Vergleich mit EN geprüft; er findet, daß MM 1184a11 „das Sinnvolle" gebe, da hier wirklich – im Gegensatz zu EN – das Wort 'Eudaimonie' zum erstenmal falle (360). Dem mag man zustimmen, auch wenn man die Einwände gegen EN nicht teilt. Aber sinnvoll wird es eben erst, wenn man nachrechnet. Ein Vortragender, der den Hörer miterleben läßt, daß er einen schwierigen Weg, vielleicht sogar einen Umweg (so EN 1095b14 *ὅθεν παρεξέβημεν*) gegangen ist, mußte, so erwarten wir, 1184a15 sagen, daß jetzt das Gut gefunden sei, welches das Gut der Staatskunst und -wissenschaft ist. Aber der Eingangsgedanke (nicht „Ethik", sondern „Politik") war ja in der Polemik gegen die Ideenlehre (1183a33) zum letztenmal bemüht worden; von da ab ist er als gestaltender Faktor erledigt, denn die einzige Reminiszenz (1197b29) bringt kein neues Leben. – Fahren wir fort: an die Erkenntnis, daß die Eudaimonie das „Vollziel" sei (1184a13), schließen sich, als eine Art Anmerkung, drei aus logischem Interesse stammende Kurz-Reflexionen, wie man das oberste Gut nicht zu betrachten habe (1184a15–38). Darauf folgt eine 5. Teilung der Güter (1184b1–13), das Eudaimoniethema wird jetzt festgehalten, worin naturgemäß auch das Tugendthema impliziert ist (Eud. = gemäß den Tugenden leben). Nachdem dann in einem psychologischen Abschnitt das Ernährungsvermögen als für die Eudaimonie irrelevant ausgeschieden ist (1185a14–35), wird endlich die Frage: was ist die Tugend? (1185a36) gestellt und die Beantwortung 1186b33 abgeschlossen. Irgendeine Erinnerung an die Eingansgabschnitte der Ethik findet sich dabei nicht.

Zusammenfassend: obwohl es für jeden Peripatetiker, auch für einen Anfänger, selbstverständlich war – und auch selbstverständlich geblieben ist (siehe Areios) – daß das Thema „Eudaimonie" untrennbar verbunden ist mit dem Thema der Tugend und der Güter, hat der Verf. von MM dieses – nebenbei bemerkt durchaus unkomplizierte, nicht etwa von vornherein knifflige – Thema nicht zu einem leicht erkennbaren organischen Zusammenhang verarbeitet. Das untrügliche äußere Anzeichen dafür sind die Verbindungsfloskeln, die sich auf die beiden Typen *ἄλλως* und *μετὰ ταῦτα* beschränken.

Da aber andererseits nicht zu zweifeln ist, daß die aneinandergereihten Stücke nichts Disparates ergeben, sondern einen Organisationsplan verraten, wird man sich sagen müssen, daß man leicht zu einer falschen Beurteilung des Sachverhalts kommen könnte, wenn man, von EN her, erwartet, der Verfasser müsse eine lebensvolle Komposition geben. Die Möglichkeit aber, daß er eine ihm als „Quelle" vorliegende Großkomposition zerstört habe und daß das, was wir jetzt lesen die Reste eines Auflösungsprozesses sind – diese Möglichkeit zu erwägen zwingt uns der Text nicht. Weder EE noch EN bauen auf der Güterlehre auf; sie können also nicht die „Quelle" sein. Freilich werden wir gut daran tun, bei der weiteren Interpretation diese Möglichkeit im Auge zu behalten.

Man hat in MM die erste populäre Ethik des Ar. (Arnim) oder die Eröffnungsvorlesung der eben gegründeten Schule (Theiler) oder ein für weitere Kreise bestimmtes Werk (Elorduy) gesehen. In Wirklichkeit setzt MM einen Hörer voraus, der in den *διαλεκτικαὶ σύνοδοι* (Top. 159a32) des Peripatos wenigstens schon so weit zu Hause ist, daß er die fehlenden Zwischenglieder von sich aus zu ergänzen und zu sehen vermochte, worauf das Ganze hinauswill. Schon jetzt dürfen wir bemerken: das Interesse des Verf. ist auch in diesem Abschnitt durchweg ein logisches. Wie das im einzelnen aussieht, ist nunmehr zu untersuchen.

6,11 „Im Anschluß . ." Der Überblick hat gezeigt: obwohl die erste Frage des Verf. dem Gut gilt, das die Politik anstrebt (s. auch 1182b30; 83a33), meidet er anfänglich das Schlüsselwort „Eudaimonie". Sein Thema ist der Begriff „Gut". Dies deduziert er (*ἄρα* 1182b2) aus dem vorhergegangenen Syllogismus: „wenn alles Wirkende auf ein Gut zielt, so zielt das ranghöchste Wirkende, die Politik, auf das bedeutendste Gut". Er hätte auch sagen können, sie ziele auf jenes Gut, das um seiner selbst willen gewählt wird (nach EN 1094a18–22; 1097a30–34); es wird sich gleich zeigen, warum wir dies betonen. Auf jeden Fall ist also 1182b2 ein Superlativ gefordert, denn nach der Heraushebung des ranghöchsten Wirkenden kann er nicht sagen, dessen Endziel sei „ein Gut". So bestechend nun die von Bonitz aus 1183a6 gewonnene Verdeutlichung *<τὸ ἄριστον> ἀγαθόν* ist, so dürfen wir sie doch nicht der schon von Casaubonus gefundenen (auch Rassow 1858, 14) Verbesserung *τἀγαθόν* vorziehen. Einmal, um dem Verf. nicht auch noch das letzte Anzeichen einer beabsichtigten kleinen Steigerung (1183a6; a23; 84a15) zu nehmen; sodann aber auch, weil sich auf diese Weise die Schlußfolgerung *ὑπὲρ ἀγαθοῦ ἄρα* (ohne Artikel) besser anfügt, und, entscheidend, weil jeder Peripatetiker *ἀγαθόν* soz. mit Akzent aussprechen konnte, so daß seine Geltung = *ἄριστον* war. Beweis: *ὑπὲρ ἀγαθοῦ ἄρα καὶ* (expl.) *ὑπὲρ τοῦ ἀρίστου* (1183a23); *τὸ δὲ δὴ τέλειον τέλος ἀγαθόν ἐστι* (1184a14); und in EN heißt es an entsprechender Stelle *τὸ ἀγαθὸν καὶ* (expl.) *τὸ ἄριστον* (1094 a22); instruktiv auch EN 1123b28 + 29; auch EN 1072b9–15 mit dem Kommentar des Michael Ephesios (551, 21–28) stützt unsere Behauptung. Ja es ist nicht einmal ganz sicher, ob man MM 1182b2 die Hinzufügung des Artikels wirklich braucht. Wir hatten oben gesagt, daß in dem Syllogismus de facto das Gut gemeint ist, das man um seiner selbst willen wählt. Nun, dieses wird vom Verf. folgendermaßen definiert: *ἀγαθόν = τὸ ἄριστον ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων* (1182b7). Noch deutlicher konnte er gar nicht zu erkennen geben, daß *ἀγαθόν* ohne Artikel für ihn auch = *ἄριστον* ist, wenngleich natürlich in strenger Beweisführung galt: *οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν καὶ τὸ εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀγαθόν* (Anal. Pr. 49b10). Wenn er dies schon 1182b2 im Kopf hatte, konnte er (trotz 1182a35) sowohl schließen *τὸ τέλος αὐτῆς ἂν εἴη ἀγαθόν* als auch . . *ἄριστον*. Zur Gewißheit aber wird unsere Vermutung erhoben durch 1204b2 (*τὸ δ' ἀγαθὸν κράτιστον*), wo *κράτιστον*, wie 1206a31–35 lehrt, ohne weiteres durch *ἄριστον* ersetzt werden kann. Die deutsche Übersetzung mußte *ἀγαθόν* natürlich auf jeden Fall mit „oberstes Gut" wiedergeben. – Der Ausdruck *ἐχόμενόν ἐστι* gehört zu den vielen, oft aus platonischem Sprachgebrauch (hier: Rep. 526c9; Leges 779e3) entwickelten Wendungen, die feststehen. Daher fällt der mir sonst unbekannte Pleonasmus *ἐχόμενον* + *μετὰ ταῦτα* auf. Ebenso ist der folgende Ausdruck: „ins Auge fassen, was man selbst zum Thema sagen soll" als singulär und wenig geglückt zu notieren. Es ist etwas anderes, wenn Platon sagt:

„wir wollen zusehen, was wir da für Behauptungen aufstellen" (*ἴδωμεν, τί ποτε καὶ λέγομεν*, Gorg. 455a8). Rep. 476e4: *σκόπει, τί ἐροῦμεν πρὸς αὐτόν.*

6,12 „uns selbst" (*αὐτούς*). Unter der Voraussetzung der Echtheit von MM ist dies Ar. selbst (Theiler 1934, 360[1]); sonst eben ein unbekannter Peripatetiker (non ut Aristoteles, sed ut *ἀριστοτελίζων* hoc dicit, Spengel 1866, 624). Auf keinen Fall bedeutet der Plural „wir Peripatetiker". Dies ist gesichert durch mehrere Stellen, wo sich jeweils der Autor von Vorgängern abhebt: Phys. 189b30; Top. 159a37 („da über dieses Thema nichts überliefert ist, *αὐτοί τι πειραθῶμεν λέγειν*") und EN 1181 b14 („da die Fragen der Gesetzgebung unerforscht geblieben sind, ist es am zweckmäßigsten, wenn wir selbst – *αὐτούς* – sie studieren"). – Der Ausdruck *ἰδεῖν δεῖ ὅτι* ist singulär. Nachklang platonischer Formulierungen? *ἴδωμεν ὧδε, τόδε, τὸ τοιόνδε* (Parm. 158a8; Sophist. 257b1; Leges 800b5). Wörtlich Critias 107d5 (*ταὐτὸν δὴ καὶ κατὰ τοὺς λόγους ἰδεῖν δεῖ γιγνόμενον, ὅτι . .*); Phaedr. 239c5 (*δεῖ μετὰ ταῦτα ἰδεῖν*); Phileb. 31 b 2 (*δεῖ δὲ τὸ μετὰ τοῦτο . . ἰδεῖν ἡμᾶς*). 14*

6,13 „jede – Gut". Den Vertretern der These, daß MM aus (EE und) EN kompiliert sei, gilt als ausgemacht, daß dieser teleologische Gedankengang den berühmten Eingang von EN reproduziere. Das ist nicht richtig, sondern die Formulierung weist auf Top. VI und Pol. III: *πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη καὶ δύναμις τοῦ βελτίστου δοκεῖ εἶναι* (143a11) und: *ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις, ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον* usw. (1282b14–17). – Nebenbei: es ist nicht ganz auszuschließen, daß *ἀγαθόν* (82a34. 35) Adjektiv ist. Einmal wegen *βέλτιστον* (a36), sodann wegen Met. V 16, 1021b24 (*σπουδαῖον <ὄν>*); denn darnach gibt es auch schlechte Ziele, bzw. Vollendetheiten, was sich auch im Sprachgebrauch niederschlägt. Auch der Grieche kann sagen: ein vollendeter Verbrecher.

6,14 „schlechthin – für uns" (*ἁπλῶς – ἡμῖν*). Diese erste Diärese ist in dieser Formulierung eine Eigentümlichkeit von MM; die Antithese stammt aus der Logik (z. B. Anal. Post. 72a1; Top. 141b4–5) und darf nicht mit der üblichen Unterscheidung eines *ἀγαθὸν ἁπλῶς* und *ἡμῖν* verwechselt werden. Obwohl sie rasch erledigt wird, legt der Verf. großen Wert darauf, denn er wiederholt das *ἡμῖν* mit Emphase (83a7. 24). Die Teilung: Gut des Gottes – Gut des Menschen gehört nicht zu den traditionellen Diäresen: in der Topik (s. u.) steht sie in anderem Zusammenhang und in Leges 631b7 (*ἀγαθὰ ἀνθρώπινα – θεῖα*) sind die Kardinaltugenden von den niedrigeren äußeren Gütern abgehoben. Eben weil sie nicht traditionell ist, stellt sie der Verf. voran und dann erst kommt die Frage, die sonst immer lautet *ποσαχῶς λέγεται*; Was ist das Gut Gottes? Daß dies ein arist. Ausdruck ist, zeigt Top. 116b13. 14 (*ἀγαθὸν θεῷ ὑπάρχον* und *θεοῦ*). Gemeint ist die Eudaimonie Gottes (EE 1217a24, *θεοῦ*, und Pol. VII 1, 1323b24–26). Gott ist ja das Wesen höheren Ranges (*τὸ βέλτιον*: EE 1217a23 = Top. 116b14). Worin die Eudaimonie Gottes (der Plural ist ohne Anstoß und der Genetiv auf jeden Fall durch Top. und EE gesichert) besteht, will und braucht der Verf. hier nicht zu sagen. Die „andere Untersuchung" ist auf jeden Fall die Theologie, und man kann da wohl nur an Metaphysik XII 7 denken (s. u. S. 468).

6,15 „Polis". Das Thema lautet also jetzt: „das Gut der Polis". Wenn ich nicht irre, kommt dieser Ausdruck nur noch einmal vor uud zwar in der oben erwähnten Partie

der Politik (1282b17), wo er das Recht der Polis bedeutet, was für MM natürlich ausscheidet. Unklar bleibt in MM, ob der Begriff identisch ist mit „Gut-für-uns" oder ob er den Gegensatz zu „Gut des Gottes" bildet. Inhaltlich jedenfalls ist er = Eudaimonie. Die Erkenntnis, daß Glück des einzelnen und Glück des Staates zusammenfalle (EN 1094b7–8; Pol. VII 1, 1323b41), wird in MM nicht ausgesprochen: man sieht also wieder, daß die eingangs hergestellte enge Verbindung von Ethik und Politik ohne programmatisches Gewicht ist. – Gleich im folgenden nun zeigt sich, daß die prinzipielle Meidung des Eudaimonie-Begriffes, für uns jedenfalls, schwer erträglich ist. Hätte der Verf. gesagt: wir haben also von der Eudaimonie als dem obersten menschlichen Gut zu sprechen, „Gut" aber ist mehrdeutig; also müssen wir die verschiedenen Bedeutungen studieren (so Areios-Stob. 134, 8 und die beiden anderen Ethiken), so stünde das da, was wir erwarten. Aber nach der Nennung des bestimmten Gutes (*πολιτικὸν ἀγαθόν*) zu fragen: *πῶς λέγεται;* ist hart.

6,16 „unterteilen". Die nun folgende Teilung macht Schwierigkeiten: (1) das um seiner selbst willen Wählenswerte, (2) die Idee „Gut", (3) der Gattungsbegriff „Gut". Von (2) und (3) ist bis zum Ende des Kap. deutlich genug die Rede. Aber wo bleibt (1)? Zunächst ist zu sagen, daß ich die Bestimmung: *ἀγαθόν = τὸ ἄριστον ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων* genau in dieser Form sonst nicht kenne. Gedacht ist wohl an folgendes: im Gebiet des Körperlichen ist *ἄριστον* die Gesundheit, in dem des Seelischen die Tugend usw.; denn glücklicherweise gibt der Verf. selbst eine Erklärung: gemeint sei damit das um seiner selbst willen Gewählte (also das *οὗ ἕνεκα ὡς τέλος*) – am nächsten kommt Top. 146b10: *τέλος δ' ἐν ἑκάστῳ τὸ βέλτιστον ἢ οὗ χάριν τἆλλα*; s. auch 149b37 (Trude 1955, 71); EE 1227a20–21; Met. 982b4–10; Part. an. 645a25 – das wäre dann identisch mit dem 1182a33–b2 Entwickelten und der Verf. brauchte es somit nicht mehr eigens zu behandeln. Es ist jene alte Bestimmung, die schon Platon gibt (Rep. 357a4–6), die in den Definitiones steht (413a3: *ἀγαθὸν τὸ αὑτοῦ ἕνεκεν,* sc. *αἱρετόν* = Rhet. 1362a22) und die auch in den anderen Ethiken ihren selbstverständlichen Platz hat (EE 1218b10; EN 1097a30–34). Stobaios hat die Gleichsetzung von *αἱρετόν* und *ἀγαθόν* mit Recht „den Alten" zugeschrieben (129, 4) und gibt ganze Kataloge von *δι' αὑθ' αἱρετά* (118, 17–126, 13). Nun sagt aber der Verf. bei der Behandlung von (2), also des Gattungsbegriffs, die Definition stelle fest, daß ein Gut, „das um seiner selbst willen gewählt" werde, jeweils allgemeinen Charakter habe (1182b20). Sollte also die unter (1) getroffene Bestimmung mit (3) identisch sein, der Verf. also keine Drei-, sondern eine Zweiteilung geben? Ich halte dies für unmöglich und eine Beziehung auf Speusippos für völlig unbeweisbar. Aber Arnim ([7]1928, 50–55) hat es behauptet. Da indes die von ihm angenommene Identifikation von (1) und (3) im Text keinerlei Stütze findet, können wir dies, samt der Speusippos-These, auf sich beruhen lassen. Nun tritt zum erstenmal der Fall ein, daß wir den Text nur verstehen, wenn wir Hilfe von auswärts holen. Diese bieten EE 1218a33–b12 und Areios-Stob. 134, 8–14. Da beide Partien von Arnim ([2]1926, 47–49) in allem Wesentlichen richtig interpretiert sind, brauchen wir nicht ins Einzelne zu gehen. Es ergibt sich, daß in beiden Texten die drei Grundbedeutungen von „Gut" aufgezählt und behandelt werden und zwar dieselben drei wie in MM, nur daß hier eben die Dreiteilung nicht gleich auf den ersten Blick zu erkennen ist. Es handelt sich also, nach Theilers (359) trefflicher Formulierung, um: die Idee = das Gute der platonischen Dialektik (2); das Gemeinsame = das Gute der aristotelischen Dia-

lektik (3) und um das praktische Telos = das Gute der aristotelischen Apodeiktik (1). Weder (2) noch (3) sind das „Gut der Polis".

7,1 „Gattungsbegriff . ." Zum Argument im ganzen (bis 83a6): da der Allgemeinbegriff „Gut" (3) unvermittelt eingeführt wird – was auch bei Ar. nicht selten ist – muß die Berechtigung, ihn von der Idee „Gut" (2) zu unterscheiden, erst nachgewiesen werden. Dies geschieht, indem der fundamentale Unterschied zwischen platonischer und aristotelischer Ontologie und Wertlehre formuliert wird: das Allgemeine existiert getrennt von den Einzeldingen – das Allgemeine existiert in den Einzeldingen, als ihr *ἔνυλον εἶδος*. Das letztere drückt der Verf. mit dem Begriff der Inhärenz aus, des (*ἐν*) *ὑπάρχειν ἐν*, der sich in den anderen Ethiken in diesem Zusammenhang nicht findet und offenbar aus der Logik stammt, z. B. Anal. Post. I 22, 84a13 (mit der Bemerkung von Ross). Die Argumentation aber lautet, in der uns nun schon bekannten Umständlichkeit, folgendermaßen:

Idee und Gemeinsames sind verschieden
Denn die Idee ist abgesondert, das Gemeinsame aber in allem
Es ist also nicht identisch mit dem Abgesonderten
Denn keinesfalls kann das Abgesonderte in allem sein.

Daß die Politik mit diesem Allgemeinbegriff „Gut" nichts zu tun habe, wird auf folgende Weise klargemacht: die Politik ist keine theoretische, sondern eine praktische Wissenschaft. Theoretische Wissenschaften arbeiten mit Definition und Induktion um zu bestimmen: das ist ein Gut. Praktische Wissenschaften aber befassen sich mit den Mitteln und Wegen zur Erreichung des Gutes. Auf die Politik angewendet – was hier in MM aber nicht geschieht – würde das bedeuten: die Kunst der Staatsführung beschäftigt sich mit den Mitteln und Wegen zur Eudaimonie. Wollte man nun der Staatskunst die Aufgabe zuweisen, das ihr eigentümliche Gut erst mit Hilfe des Allgemeinbegriffes „Gut" als Gut zu beweisen, so würde man sie zu einer theoretischen Wissenschaft machen (wir können beifügen: so wie die Dialektik Platons in seiner Politeia eine theoretische Wissenschaft ist), zu einer Wissenschaft, die mit Definition und Induktion arbeitet. Man sieht: das Ganze läuft auf den Satz hinaus: wenn die Staatskunst auch ihr Ziel theoretisch bestimmte, so wäre es doch nicht für uns realisierbar. Aber diese Begründung gibt nur die EE (1218b8–9): „wir suchen nicht das *κοινόν*, denn dieses ist *οὐ πρακτόν*." Der Verf. von MM verzichtet auf dieses Argument, dessen sich auch EN bedient (1096b32–34; EE 1217a40 setzt sogar damit ein), d. h. er verzichtet auf das Argument, das allein den klaren Zusammenhang zwischen logisch-ontologischer *ἀγαθόν*-Spekulation und Ethik herstellt. Er hält sich auch in diesem Fall rein im Logischen. Das äußere Zeichen dafür ist, daß er die ganzen Argumentationen von 1182b3 bis 1183b8 mit der Eintönigkeit des Verbums *λέγειν* bestreitet („sollen wir sprechen von? . . . die Politik hat nicht zu sprechen von . . . die Definition sagt, die Induktion sagt und der Baumeister sagt . .; 28mal in zwei Bekker-Spalten).
Das begriffliche Sonderinteresse zeigt sich auch darin, daß MM allein der Behandlung des Allgemeinbegriffs so viel Raum gibt (EN nur 1096b32; EE 1218a38–b10) und sie auch der Ideenkritik voranstellt, obwohl es, für unser Denken jedenfalls, umgekehrt sein müßte, da das Gut der arist. Dialektik ja nichts anderes als sozusagen das Endprodukt der platonischen ist. Freilich, der Peripatetiker denkt anders: für ihn kam

zuerst die definitorische Bemühung des Sokrates um das *καθόλου* und dann dessen Hypostasierung durch Platon. Ramsauer urteilt in seinem Kommentar zu EN (p. 27) richtig: (idea) sane esse non potest, nisi haec (= notionis unitas) sit, sed versa vice haud item. Gewiß ist, daß eine solche Veränderung in Reihenfolge und Gewichtsverteilung gegenüber den anderen Ethiken auffällt, aber dahinter „persönliche Gründe" zu suchen (Arnim[7] 1928, 51) müssen wir uns versagen, da es unbeweisbar ist; wir möchten z. B. auch nicht Platons Phaidros aus einer persönlichen Sommertags-Stimmung Platons erklären und gewisse Handlungslinien in einer Tragödie nicht aus der drängenden Tagespolitik. Die Kritik an *κοινόν* und Idee in MM hängt gewiß nicht mit EN zusammen, sondern zeigt Berührung mit EE. Aber dieses sofort, unter Nichtberücksichtigung der bedeutenden Einzelunterschiede, als Abschreiben aus EE zu interpretieren ist nur bei barbarisch grober Sicht auf die Texte möglich.

7,2 „Sonderexistenz" (*αὐτὸ καθ' αὐτό*). Ar. hat die Ideenlehre wiederholt und ausdrücklich diskutiert. Schon in der Spätantike hat man die Stellen zusammengesucht (fr. 8 R = p. 72 W; dazu Jaeger[1] 33–36 und Bonitz im Index 599a23f.). Kaum je nähert er sich dabei – aus den bekannten Gründen – dem Sprachgebrauch, den wir aus Platons Dialogen kennen. Sogar Platons Ausdruck *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* (in der Politeia) ist äußerst selten (nur EE und MM, nicht EN). Die Ausnahmen verdienen daher notiert zu werden. Ich kenne nur drei: EE 1217b5 (der *παρουσία*-Begriff des Phaidon) und dann eben der Ausdruck für das Allein- und Abgesondertsein der Idee in EN 1096b32 (*χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὑτό*) und hier in MM, wozu es nur eine einzige Parallele gibt: *κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό* (Met. XII 10, 1075a12). Das ist eine platonische Formel: Symp. 211b1; Rep. 604a3; Phaedo 78d5. 65c7. 66a1. 67d1 und besonders 64c6. 67a1 (+ *χωρίς*). So werden wir wohl auch die Bezeichnung der Teilhabe der Einzeldinge an der Idee mit dem Part. Aor. (*μετασχόντα* MM 82b9), wofür ich keine Parallele aus dem Corpus Ar. weiß, als eine Reminiszenz an Platon auffassen dürfen, der dieses Partizip oft gebraucht.

7,3 „Nein" (*πότερον . . ἢ οὔ; διὰ τί*). Zum erstenmal kommt eine dialog-artige Bewegung in den Text. Diese merkwürdige Formel, wo *ἢ οὔ* selbständig steht (20 mal in MM) und einfach mit „Nein" zu übersetzen ist (doch s. u. S. 439), ebenso das *διὰ τί* + *ὅτι* (8–10mal), ist in der früheren Forschung schon gebührend beachtet: Ramsauer 1858, 6; Bonitz[3] 1863, 393; Spengel 1866, 624; Arnim[1] 1924, 18; Arnim[2] 1929, 21; Brink 1933, 48–54. Brink hat die Beobachtungen verfeinert und erweitert und spricht sogar – wie Ramsauer 1858, 11 – von einem persönlichen, ja einem gewissen „dramatischen" Element in MM (54). Diese Erkenntnis ist wertvoll, denn sie zeigt, daß MM einen Eigenwuchs hat, der sie von den anderen Ethiken, wo diese Erscheinungen nicht vorkommen, scharf unterscheidet. So sieht weder eine Epitome noch eine kürzende Kompilation aus. Weiter: keines der in MM gebrauchten Verlebendigungsmittel ist unaristotelisch; nur das einmalige Nebeneinander von *ἢ οὔ* und *διὰ τί* fällt heraus. Die Besonderheit von MM liegt nach Brink lediglich in der Häufung, in der Aufgeregtheit, der Vergröberung, dem Absterben der echten Problemfrage, der Erstarrung; es fehle jede heuretische Energie. Ich weiß nicht, ob dies frei ist von subjektiver Empfindung. Alle dialog-artigen Elemente bis hin zu Epiktet sind, wie ich meine, teils Brosamen der platonischen Genialität, teils stammen sie aus der ab Gorgias zu beobachtenden rhetorischen Tradition. Aber wir haben keine syste-

matische Untersuchung, die von der ersten Unterhöhlung der platonischen Kunst in den Pseudo-Platonica (charakteristisch z. B. Demodocus 380a5–382e5) zum Diatribenstil führte. Und der nächste erhaltene größere Ethik-Text, nämlich Areios-Stob. ist infolge der doppelten Epitomierung unergiebig (immerhin: ein vereinzeltes Feuerwerk von Fragen findet sich 121, 3–9; 122, 9–20). Am ehesten mit dem Typus MM vergleichbar ist De spiritu 483a23–b12; 484a14–b8 (Regenbogen 1940, 1545–6) aber das ist wenig. Man muß wohl von der, im folgenden immer wieder nachzuweisenden, Tatsache ausgehen, daß der Verf. von MM als Logiker an das Thema herangeht und sich daher, im ganzen, weder für den metaphysischen Untergrund noch z. B. für den grundlegend wichtigen Einbau der drei Lebensformen in die ethische Spekulation interessiert. Da muß man einsetzen und z. B. das durch seine vielen Fragen bewegtere Buch II der Anal. Post lesen (c. 1–2; 5–11; 15–17). Man sieht: bei großer Abstraktheit des Inhalts mußte sich das Bedürfnis nach einer gewissen Auflockerung einstellen. Die Topik ist z. B., mit Ausnahme des letzten Buches, sehr arm an Fragen, aber sie ist ja auch viel weniger abstrakt als die Analytik. Von dieser also muß man ausgehen und von aporetischen Teilen der Met., aus der ja auch Brink (49), nach Arnim, *διὰ τί*; *ὅτι*-Beispiele beigebracht hat. Wenn wir aber gewisse stilistische Erscheinungen in MM aus dem logischen Interesse erklären können, dann hat es wenig Sinn von Erstarrung und Aufgeregtheit zu sprechen, außer man sieht überhaupt die Logik als etwas Erstarrtes oder Aufgeregtes an, womit dann weitere Reflexion überflüssig wird. Also: die Lebhaftigkeit der MM ist durch das Genos der logischen Lehrschrift bestimmt. Das Organon spielt auch in EE und EN seine bedeutende Rolle – Joachims Kommentar hat dies ausgezeichnet herausgearbeitet –, aber in MM bricht, im Gegensatz zu EE und namentlich EN, die Form der logischen Schrift durch. Der Verf. ist schlechthin ein Fragender. Er gibt dies von der ersten Zeile an zu erkennen („wovon ist die Ethik ein Teil?"). Schon darin zeigt sich, daß MM nicht zu dem bekannten Typus der Lehrschrift gehört, der mit einer propositio universalis beginnt (EN, Met. usw.; siehe dazu Band 6, 265), sondern zu dem Typus, der mit der Frage einsetzt (Herm. Anal. Pr. Top. De spiritu, von den Problemata mit ihrem stereotypen *διὰ τί*-Einsatz ganz zu schweigen). EN und MM repräsentieren zwei verschiedene Formen der peripatetischen Pragmatie.

7,4 „folgendes" (*τοῦτο — ὡς*). Das in Prosa und Poesie durchaus übliche praeparative Pronomen (Kühner-Gerth 1, 658, 3) wird in MM viel häufiger gebraucht als in den sonstigen Schriften (82b20: *τὸ τοιόνδε*). Der Grund ist wohl derselbe wie bei den Syllogismen: ein übergroßes Deutlichkeitsstreben. (Zur Charakteristik gleich des folgenden Schlußverfahrens, 82b17–31, Brink 1933, 24.) Ebenso penibel geschieht die Einführung der gängigen Begriffe:

7,5 „Definition" (*ὁρισμός*). Die zahlreichen Aussagen des Ar. über Definition notiert Waitz zu Anal. Post. 94a11, z. B. *ὁρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας* (Anal. Post. 90b30); *ὁρισμός = λόγος τῆς οὐσίας* (Met. 1037b25); *= λόγος ὁρίζων τὴν οὐσίαν* (Part. an. 678a34). – Induktion (*ἐπαγωγή*): *ἡ διὰ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος* (Top. 105a13; Waitz zu Anal. Pr. 68b15). Das unten (1182b36) gegebene Beispiel einer Induktion dürfte im Corpus Ar. wohl das elementarste sein.

7,6 „universalen" (*καθόλου*): *τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου, ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν* (Met. 1038b11).

7,7 „Ähnlichkeit" Diese Bemerkung ist nicht überflüssig; denn die Definition geht auf das Wesen, das Einmalige, von keinem anderen Aussagbare (*ἕν, τόδε τι*: Met. 1037b27), während der Gattungsbegriff das Gemeinsame aller möglichen Arten von „Gut" ausdrückt.

7,8 „keine". Ähnlich, aber nicht das Modell für MM abgebend: EE 1218b22–24; 1227a7–18, b25–33; EN 1112b11–16;

7,9 „einem anderen": einer *ἐπιστήμη θεωρητική*. In der Sprache der EE (1214a13) ausgedrückt: *ἀλλὰ τοῦτο ἔχει φιλοσοφίαν θεωρητικήν*. Die Wissenschaft, welche die letzten Gründe und darunter auch die letzte causa finalis erkennt, ist die Metaphysik (Met. I 2, 982b4–10): *ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν ἑκάστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ*. Zur weiteren Verdeutlichung: Met. II 1, 993b19–23.

7,10 „auch sie" (*μία καὶ αὕτη*, sic). Fast wörtlich so in Pol. II 8, 1268b34–38: Fortschrittliche Änderungen haben sich als günstig erwiesen z. B. in der ärztlichen Kunst und überhaupt bei allen *τέχναι* und *δυνάμεις*; da nun zu diesen auch die Staatskunst gehört, sollte das gleiche auch bei ihr gelten (*ὥστ' ἐπεὶ μίαν τούτων θετέον καὶ τὴν πολιτικήν, δῆλον, ὅτι καὶ περὶ ταύτην ἀναγκαῖον ὁμοίως ἔχειν*). Zum Syllogismus: Brink 1933, 11.

7,11 „wir sagten" (*ἦν*). Das ist ein Rückverweis auf 82b23 und bedeutet so viel wie *ὡς ἐλέγομεν*. Bonitz, Index s. v. Tempora verbi 754a35–b28. Jaeger[2] 1929, 404[0]. Arnim[8] 1929, 13. Zusammenfassend behandelt Brink 1933, 30–34 die Erscheinungen des *ἦν* (13mal, S. 33, A. 31), des logischen Futurs (S. 34: „die ganze Schrift ist mit Beispielen förmlich durchsetzt"), der „logisierten" Wörter *οὔπω* (1191a34. 98b14), *νῦν* (1183b4), *ἤδη* (21mal; S. 33, A. 43), *οὐκέτι* (10mal; S. 33. A. 45). Daher kommen wir später nicht mehr darauf zurück. Auch hier gilt wie bei *ἢ οὔ* und *διὰ τί*: alle diese Gebrauchsweisen sind keine Besonderheiten, sondern aristotelisch. Besonders häufig im Organon, worauf Brink wiederholt aufmerksam macht. Wenn er es bemerkenswert findet, „daß der Anon., der so viele arist. Stilelemente nicht anwendet, den logischen Gebrauch dieser Wörter sich aneignet" (32), so ist das eine weitere Bestätigung dafür, daß wir mit der Erklärung von MM als Ethica logice demonstrata auf dem richtigen Wege sind.

7,12 „zutrifft" (*ἐφαρμόττει*). Dies, wie auch *δεικνύναι*, Ausdruck des Organon; das letztere in der engeren Bedeutung von *ἀποδεικνύναι*. Zur Konstruktion des ersteren: *οὐκ ἐφαρμόσει ὁ λόγος ἐπὶ τὴν ἰδέαν* (Top. 148a17).

7,13 „Hochsinnigkeit". Zunächst macht diese Induktion einen primitiven Eindruck. Aber sie erfüllt die Grundbedingung: das Ausgehen vom Einzelnen (s. o. zu 7,5). Sodann paßt sie genau zum Generalthema, dem Problem des *ἀγαθόν*. An eine Beziehung auf das berühmte Porträt des Hochsinnigen in EN IV 7 ist gar nicht zu denken, sondern es zeigt sich wiederum die Affinität von MM zum Organon. Denn in den an ausgeführten Beispielen nicht gerade reichen Anal. Post. wird gerade an der Hochsinnigkeit gezeigt, wie man zu einer Definition kommt (II 13, 97b15–25). Beidemale, in MM und Anal. Post., dient also diese Tugend als Exempel für eine Definition, und beidemale geschieht die Definition durch das induktive Verfahren. – Zur Form des Schlusses: Brink 1933, 10.

8,1 „in diesem Fall" (ἐνταῦθ' ἐρεῖ). Logisiertes Orts- und Zeitadverb (wie schon bei Platon, z. B. Phaedo 65c11) und log. Futur. Sowohl die Definition sagt: das ist ein Gut (82b22) und auch in dem Fall, wo man die Induktion anwendet, käme keine andere Aussage heraus (ἐρεῖ = ἔλεγεν ἄν) als: „das ist ein Gut". – ἐρεῖ: Anal. Post. 92a2; 94a3. Noch Susemihl (Teubneriana 1883, 100) mußte erklären, daß er dieses Sätzchen nicht recht verstehe: er hatte den Schlüssel noch nicht.

8,2 „das höchste Gut" (τὸ ἄριστον ἀγαθόν). Die Schlußfolgerung greift zurück bis auf 82b2: ὑπὲρ ἀγαθοῦ — τοῦ ἡμῖν. Die Steigerung zum Superlativ ist nicht begründet im unmittelbar Vorhergehenden, wo ja lediglich der Gattungsbegriff „Gut" ausgeschaltet worden war. Es kann also mit ἄριστον nur gemeint sein die 82b8 angedeutete causa finalis des menschlichen Handelns, die Eudaimonie (84a13). Dieses ἀγαθόν hat im Sinne der arist. Teleologie immer als oberstes Gut gegolten – um nur eine Aussage zu zitieren: τὸ οὗ ἕνεκα ὡς τέλος ἄριστον (EE 1218b10; vgl. Met. 1075 a12), da ja wohl stets mitempfunden wurde, daß die Gutheit nicht nur in der Welt vorhanden ist, sondern ihre letzte Quelle in Gott hat als dem ἐρώμενον. Trotzdem wird, auch in den Fällen, wo ein Vergleich mit Geringerem stattfindet, nirgends der Ausdruck ἄριστον ἀγαθόν gebraucht, auch nicht in den griechischen Ethik-Kommentaren. Und so ist diese singuläre Prägung schon längst notiert worden: Spengel 1843, 515; Jaeger[2] 1928, 404[0]; Arnim[1] 1924, 44; [8]1929, 22. In letzterer Abhandlung hat aber Arnim mit Recht Jaegers Urteil beanstandet, daß sich darin eine bereits „ausgeleierte" Terminologie anzeige. Denn wenn die Eudaimonie μέγιστον καὶ ἄριστον τῶν ἀγαθῶν ist (EE 1217a21) und wenn Xenophon (Mem. 2, 4, 2) und Areios (134, 8) unter Vermeidung des Genetivs vom μέγιστον ἀγαθόν sprechen, so müßte man auch dies als ausgeleiert verurteilen. Wenn ich übrigens EE 1227a21 richtig verstehe, so besagt das: „Das Telos ist das ἀγαθὸν ὡς ἁπλῶς ἄριστον", womit also MM aus der Isolierung befreit wäre.

8,3 „Überhaupt . ." Das Argument lautet, mit Ergänzung dessen, was der Verf. von MM nicht ausdrücklich sagt und auch nicht zu sagen braucht, folgendermaßen: die Tatsache, daß es einen Gattungsbegriff „Gut" gibt, könnte zu der Meinung verführen, daß alles was „Gut" heißt, von identischer Wesenheit ist. Aber dem widerspricht die Tatsache der 10 Kategorien; in jeder finden wir Dinge, die ein Gut sind, aber nicht dieselbe Wesenheit haben. Hätten sie dieselbe Wesenheit, so wären sie Objekt ein und derselben Wissenschaft (wie z. B. das Seiende quâ Seiendes, also ohne Differenzierungen, betrachtet, Gegenstand einer einzigen Wissenschaft ist, der Metaphysik, und Platons summum bonum der Dialektik) – aber dies ist nicht der Fall: selbst gute Dinge, die unter dieselbe Kategorie fallen, sind nicht Gegenstand einer Wissenschaft, sondern mehrerer. In der Kategorie der Zeit z. B. ist die Wissenschaft vom richtigen Augenblick bei der Krankheit die medizinische Kunst, bei der Seefahrt die Steuermannskunst. – Dieselbe Argumentation findet sich auch in EE und EN; dort aber zur Widerlegung der Ideenlehre. Es ist aber klar, daß sie sowohl für den hypostasierten wie für den nicht-hypostasierten Gattungsbegriff paßt. In den beiden anderen Ethiken ist das Argument zweigeteilt, in EE: (1) 1217b25–35; (2) b35–1218 a1; in EN: (1) 1096a23–29; (2) 29–34. Ferner ist die Ontologie mit einbezogen (ἰσαχῶς τῷ ὄντι). In MM dagegen ist alles gleich unter die Überschrift gestellt: keine ἐπιστήμη stellt eine Untersuchung an ὑπὲρ παντὸς ἀγαθοῦ, d. h. nicht über den – an sich leeren – Begriff „Gut", ohne Rücksicht darauf, daß dieser in 10 gattungsmäßig

verschiedenen Bedeutungen vorkommt. Man kann von diesem Abschnitt sagen, daß er nicht eigentlich notwendig ist, nichts wirklich Neues gegenüber dem vorhergegangenen bringt. Die fast wörtliche Wiederholung 83a23 = a6 zeigt ja auch, daß wir noch an derselben Stelle stehen. Der Schluß liegt nahe: das Argument ist deshalb eingeführt, weil es auch in den anderen Ethiken steht, es ist aus ihnen übernommen. Aber dagegen spricht einmal die Einordnung an anderer Stelle, die Zusammenziehung zweier Argumente zu einem, der fehlende Blick auf das ebenfalls kategorial aufgegliederte Seiende, und dagegen sprechen auch die Beispiele. Der Verf. exemplifiziert an Medizin und Nautik; der Arzt steht auch in EE und EN (ohne das Beispiel der Operation), nicht aber der Steuermann, vielmehr Gymnastik und Strategie. Und auch die Topoi *καιρός* und *μέτριον* sind nur EE und EN eigen. So konnte Walzer (1929, 263) sagen, diese Partie enthalte „nur Beweisstücke, die die anderen Ethiken nicht oder nur im Keime haben". Für uns ist entscheidend, daß wir wiederum ein reines capitulum logicum vor uns haben. Walzer (266): „Das *κοινόν* ist ja ein Begriff, der vollkommen auf die Analytik und Logik im engeren Sinn beschränkt bleibt".

8,4 „einsehen" (*ἴδοι ἄν τις*). Petrefakt der Dialogsprache. Während aber bei Platon das gegenständliche Sehen, auch wenn es ein *διανοίᾳ-* oder *λόγῳ ἰδεῖν* ist, zum Ausdruck kommt durch den Objektsakkusativ, kann man natürlich einen ganzen Lehrsatz nicht mehr eigentlich „sehen". Daher *ὅτι*, wie 82a 33, was bei Platon im Critias (107d 6; s. oben zu 6, 12) vorkommt.

8,5 „Relation" (*πρός τι*). In den Hss folgt noch *καὶ τινί*. Eine solche Kategorie gibt es nicht. Spengel 1866, 624 schlug Streichung vor, Bonitz[1] 1844, 9 *καὶ ποῦ*, was paläographisch unmöglich ist; außerdem ist bei der Variabilität, mit der die Kategoriengruppe zitiert wird (Bonitz-Index 378a49f.) unmöglich zu erraten, welche Kategorie etwa an dieser Stelle noch genannt gewesen sein könnte, zudem der Verf. selbst zu erkennen gibt, daß es gleichgültig ist 5 oder 10 zu nennen. Ich halte *καὶ τινί* für eine sehr früh eingedrungene Randglosse eines allerdings unkundigen Lesers, der bei der Nennung von *ἁπλῶς* den häufig davon abgesetzten Begriff *τινί* vermißte (z. B. Top. 116b8 *καὶ τὸ ἁπλῶς ἀγαθὸν τοῦ τινὶ αἱρετώτερον* usw.).

8,6 „in allen" (*ἐν ἁπάσαις*) = 1205a11. Wieder eine Pedanterie; wie wenn er während der Aufzählung vergessen hätte, daß er schon a9 *ἐν πάσαις* gesagt hatte. Sorglosigkeit des „Kolleg-Stils"?

8,7 „jeweils" (*ἐν ἑκάστῃ ἕκαστος*). Nicht ohne Effekt. Aber wo sonst bei Ar.? Platon liebt derartiges (Gorg. 503e7: *ἕκαστος ἕκαστον* – auch Polit. 271d7, Phileb. 17e3, Rep. 502d2).

8,8 „operiert" (*τεμεῖν—πλεῖν*). Ps.-Plato, De iusto 375a7: *τίς οὖν ὁ ἐν τῷ δέοντι καὶ καιρῷ οἷός τε τέμνειν . .; Ὁ ἰατρός*. Ps.-Plato, Alcib. II 146e6: wer krank ist braucht den Arzt, wer sicher reisen (*πλεῖν*) will, den Steuermann.

8,9 „Man darf – nicht . ." Auf die Behandlung des Gattungsbegriffs „Gut" folgt die 82b10 angekündigte, aber, im Gegensatz zu der dort gegebenen Reihenfolge und im Gegensatz zu EE und EN, in der Ausführung an die zweite Stelle gerückte Behandlung der platonischen Idee „Gut". In drei Abschnitten, A, B, C; s. Gliederung in der Übersetzung.

(B) Die inhaltliche Analyse dieses Abschnittes geben wir unten zu 8,12. – Den allgemeinen Ausdruck „Behandlung“ gebrauchen wir mit Absicht, denn dieser Abschnitt ist keine Kritik an der Existenz der Idee; sondern: genauso wie beim Gattungsbegriff wird auch bei der Idee nur bestritten, daß sie in der Ethik, d. h. in einer Vorlesung *περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* einen Platz habe. Somit ist das Thema völlig verschieden von der Ideenkritik in EE (1217b1–18b12) und EN (1096a11–97a13), wo es um die Existenz des summum bonum geht. Außerdem fehlt wiederum der entscheidende Satz, auf den eine „lebensnahe“ Ethik hinauslaufen muß: dieses summum bonum ist nicht *πρακτόν*. Somit ist es unmöglich, MM aus EE oder EN stammen zu lassen: es ist ein Kapitel sui generis. Der Verf. von MM drückt sich genau im Sinne seiner Eingangskritik an Platon aus: Platon habe den Fehler gemacht, die Behandlung der Tugend – die ja auch ein Gut ist – in die *πραγματεία ὑπὲρ τἀγαθοῦ*, also in die Metaphysik hineinzumischen (82a27). Man darf also auch nicht behaupten, der Verf. habe „noch die offene Bekämpfung der Ideenlehre“ vermieden (Arnim[1] 1924, 142); oder er sei um jede direkte Auseinandersetzung mit der Ideenlehre „herumgekommen“ (Kapp 1927, 81, der aber sonst den Sachverhalt richtig beurteilt). Die entwicklungsgeschichtliche Auswertung des Abschnitts muß abgelehnt werden. Platons Idee „existiert“ für MM genauso wenig wie für EE und EN. Der Satz: „diese Argumentation mag wohl richtig sein“ (83a32) bedeutet nicht: „Platons Ideenlehre mag richtig sein“, sondern: „die Forderung der Platoniker, man müsse von jenem Gut sprechen, dem der Charakter eines Gutes am meisten zukomme, mag richtig sein“. Dies ist ja auch die Meinung des Verf. von MM, daß vom *ἄριστον ἀγαθόν* zu sprechen sei, aber es kommt eben darauf an, was man darunter versteht, und die Politik versteht darunter jedenfalls nicht den hypostasierten Begriff. Insoferne hierbei nicht mit einem abschätzigen Epitheton von Platons „Gut“ gesprochen wird, mag man eine milde Stellungnahme zu dieser Lehre anerkennen. Aber entwicklungsgeschichtlich läßt sich das nicht auswerten. Wer in der frühen Logik die Ideen ein Grillengezirp nennt (Anal. Post. 83a33: „the harshest thing Ar. ever says about the Platonic Forms, Ross ad l.) und in EN wirklichen Schmerz zu erkennen gibt, daß er die Ideenlehre angreifen müsse (1096a12–17: „ es ist eine peinliche Aufgabe, weil es Freunde von uns waren, die die Ideen eingeführt haben“ usw.), der hat keine Entwicklung durchgemacht von scheuer Meidung der Kritik zu scharfer Bekämpfung, von Platonnähe zu Platonferne.

(C) Auch das Argument: die Idee ist nicht der richtige Startpunkt für die Betrachtung des Konkret-einzelnen, hat kein direktes Vorbild in EE oder EN. Es hält sich ebenfalls rein im Formalen, jenseits des Themas, wie es denn mit der ontologischen Wirklichkeit der Idee bestellt sei. Wenn ich nicht irre, kann man hier allerdings einen ironischen Klang hören (wie wohl auch 83a29 *καίτοι οἴονταί γε*), indem die Ungeeignetheit der Idee als Startpunkt an einem so absurd anmutenden Beispiel demonstriert wird: die Unsterblichkeit der Seele sei kein Ausgangspunkt für den Beweis eines mathematischen Satzes. Für einen Platoniker freilich mochte dies gar nicht so absurd sein, jedenfalls nicht auf der Basis des Menon, wo die Möglichkeit mathematischer Erkenntnis sich aus der Anamnesis und damit aus der Präexistenz der Seele ergibt.

(A) Man sieht es diesem an allen möglichen Stellen der Philosophie anwendbaren Argument nicht an, daß es wohl auf ganz Spezielles zielt. Darum behandeln wir es erst jetzt. So wie es dasteht meint es: die Ideen sind etwas nicht in Erscheinung

tretendes (*ἀ—φανές*), also etwas Unklares. Man muß aber vom klar Umrissenen ausgehen. Anders ausgedrückt: nicht der Weg von oben nach unten ist richtig, sondern umgekehrt. In EE (1218a15–24) ist Detail gegeben. Natürlich läßt es sich nicht strikte beweisen, daß in MM dasselbe Detail gemeint ist, aber als Beispiel mag uns EE von Nutzen sein. Ich paraphrasiere: Man muß gerade das Gegenteil von dem tun, wie es jetzt die Platoniker machen. Diese gehen aus von den höchstwertigen Wesenheiten, den unbewegten; von diesen her, obwohl über ihr Gut-sein gar keine Übereinstimmung herrscht, demonstrieren sie die Wesenheiten, die nach allgemeiner Ansicht ein Gut sind. Aus Zahlen nämlich leiten sie ab, daß Gerechtigkeit und Gesundheit ein Gut sind. Das geht so vor sich (s. Met. XIV 4): das *ἕν* ist Gut-an-sich; wenn dieses *ἕν* Prinzip ist, so folgt, daß alle *μονάδες* ein Gut-an-sich sind: das *ἀγαθόν* findet sich auch bei den Zahlen, denn diese sind ja *ἐκ τοῦ ἑνός*. Zu den Zahlen aber gehören auch Gerechtigkeit und Gesundheit, folglich sind beide ein Gut. Man muß aber umgekehrt von den Wesenheiten ausgehen, die unbezweifelt ein Gut sind (also den *φανερά* von MM): Gesundheit usw., und muß dann demonstrieren, daß das ästhetisch und ethisch Schöne (das läuft auf den *ἀγαθόν*-Begriff hinaus) in den unbewegten Wesenheiten sogar noch vollkommener zu finden ist. Denn alle die Dinge hier (Gesundheit usw.) sind Geordnetheit; dann aber sind die unbewegten Wesenheiten *μᾶλλον καλά* (= *ἀγαθά*), denn bei ihnen findet sich Geordnetheit in noch höherem Grade. – Man sieht: diese Argumentation führt in eine Richtung, an der dem Verf. von MM, seinem Thema gemäß, nichts liegen konnte; denn ihm ging es nur darum, daß die Idee nicht in die Ethik hereingehört. Dafür aber genügte der schlichte Satz, die Idee sei nichts Greifbares, also kein Gegenstand von Ethik = Politik.

8,10 „unklare" (*μὴ φανεροῖς*) = MM 1185b15 = EN 1104a13 = Areios-Stob. 138, 1–3; ähnlich Phys. 193a4–6. Offenbar alte Antithese: Sophocles, Oed. Rex 131; Heraklit fr. 54 Diels-Kranz. Daher die formelhafte Verfestigung. Weitere wichtige Belege: Herodot II 33; Demokrit A 111; *Π. διαίτης* 1,11 (*οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται*); Hypereides, fr. 195 (Jensen); Demonicea 34 (*τὸ γὰρ ἀφανὲς ἐκ τοῦ φανεροῦ ταχίστην ἔχει τὴν διάγνωσιν*); Stob. III 10, 11 (*τὰ ἀφανῆ τοῖς φανεροῖς τεκμαίρου*). H. Diller, Hermes 67, 1932, 14–42. O. Regenbogen, Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft (Quellen u. Stud. z. Gesch. d. Mathematik I 1930, 131–182; jetzt Kl. Schriften 1961, 141–194.

8,11 „sie müßten" (*δεῖν— δεῖν*). Für Scaliger mochte dieses doppelte *δεῖν* ein Greuel sein, aber es ist einfach rhetorische Anadiplosis wie gleich darauf das doppelte *οὐχ* (83a33. 34). Beidemal steht ein Relativsatz dazwischen (Kühner-Gerth 2, 204, A 1). Jaeger[2] 1928, 404⁰; Arnim[8] 1929, 23–25.

8,12 „das eigentliche Es" (*αὐτὸ δὲ ἕκαστον*). Das Argument lautet:

Thema muß jenes Gut sein, welches dies *μάλιστα* ist
Jede Wesenheit, die mit dem Präfix *αὐτό* – versehen ist, ist von solcher Art (nämlich *μάλιστα*)
Also ist die Idee „Gut", da sie in der Formulierung *αὐτὸ ἀγαθόν* jenes Präfix hat, ein *μάλιστα ἀγαθόν*
Also muß sie das Thema sein.

Platon gebraucht den Begriff ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ bekanntlich nur zweimal, im Staat. Für gewöhnlich drückt er das was ein gegebenes Ding seinem eigentlichen Wesen nach ist, was es „an sich“ ist, durch *αὐτό* aus. Da *αὐτός* auch „allein, abgesondert“ heißt, empfindet der Platoniker bei solcher Benennung zugleich mit, daß diese Wesenheit „gesondert“ von den Einzeldingen existiert; er hört also den *χωρισμός* heraus. Wenn Platon mehrere Wesenheiten zusammenfassen will, z. B. *αὐτὸ καλόν, αὐτὸ δίκαιον* usw., so sagt er *αὐτὸ ἕκαστον* = „das mit dem Präfix *αὐτό* – versehene Einzelding (Phaedo 65e3; Rep. 479e1–480, 13; *αὐτὰ ἕκαστα*, ibid. 479e7). Diesen Begriff hat Ar. übernommen (um ihn zu widerlegen, z. B. EN 1096a35; Met. VII 16, 1040b30–41a5). Aber hier in MM geht es nicht um die Berechtigung gesonderte Wesenheiten zu setzen, sondern es wird ein Argument vorgeführt, das mit dem logischen Begriff des *μᾶλλον, μάλιστα* arbeitet (s. Top. III; Rhet. I 7). Dieses Argument, auf die Idee bezogen, lehnt Ar. ab (Top. VIII 11, 162a24–34; dazu Waitz II 523: dort auch die *αὐτό*-Termini des Ar.). Im Munde der Platoniker – diese sind gewiß gemeint – lautet es dort: die Idee jedes Dings drückt dessen eigentliches Wesen am entschiedensten aus, besser als die konkreten Einzeldinge, die mit demselben Begriff, aber ohne *αὐτό* – bezeichnet sind: *αὐτὸ ἕκαστον μάλιστα ἐστίν*. Was die Platoniker der Topik vom Sein der Idee sagen: sie habe stärkstes Sein, *μᾶλλον* als die *τινά*, das sagen die in MM von der Gutheit der Idee: sie habe stärkste Gutheit. (Man darf übrigens vermuten, daß Ausgangspunkt für die Akademie eben der Schluß des V. Buches der Politeia war, wo bereits von einem *μᾶλλον εἶναι* = einem dichteren Seinsgehalt die Rede ist: 479b9, d 1).

9,1 „Denn keine“. Bei diesem Stil der überdeutlichen Wiederholungen wäre die Streichung des Satzes „Denn keine“ bis „Staatskunst“ Korrektur des Autors.

9,2 „Einwand“ (*φησί*). Der Gebrauch eines meist subjektlosen *φησί* geht durch das ganze Werk. Beobachtet und besprochen von Bonitz[1] 1844, 23 (+ Index 590a4–10); Ramsauer 1858, 8–9; Arnim[1] 1924, 19; Jaeger[2] 1929, 404°; Arnim[3] 1929, 18. Auch dies ist ein dialogisches Element (E. Norden, Antike Kunstprosa I, Berlin 1898, 129[1]) und also nichts grundsätzlich Neues in MM. Während aber die bisher besprochenen Erscheinungen auch bei Ar. nachweisbar sind, ist dies bei *φησί* nicht der Fall. In dem Traktat über Gorgias (979a12–80b21) kommt es oft vor, aber da ist immer Gorgias Subjekt. Man mag da behelfsmäßig von Diatribenstil sprechen, doch zeigt schon ein Blick in die Fragmente des Teles (3. Jh. v. Chr.), daß von Verwandtschaft zwischen MM und echter Diatribe keine Rede sein kann. Der Peripatetiker Demetrios von Phaleron scheidet aus, denn die bei Stobaios (Ecl. III 8, 20) erhaltene Deklamation gehört dem gleichnamigen kaiserzeitlichen Kyniker (Wehrli 1949, 87). In der Tat ist das *φησί* in MM nicht an die Diatribe anzuknüpfen, sondern an die Topik, wo ein anonymer Disputationspartner nicht selten mit subjektlosem *ἔφησεν* u. a. eingeführt wird (Index 589b60–90a4). Über *φησί* (sc. *ὁ λόγος*) s. u. S. 238. *φησί* ist hier von Susemihl wohl nur deshalb gestrichen, weil er nicht erkannte, worauf es sich bezieht. Es ist nicht dasselbe wie *φαίη ἄν τις* oder *ἴσως οὖν λέγοι ἄν τις* (z. B. 87b20), sondern bedeutet jeweils das unabgeschwächte Vortragen eines Einwands (98b11). Das heißt, daß *ἴσως* nicht zu *φησί* gehören kann, daß nicht ein etwa aus 83a29 (*οἴονται*) zu gewinnender Platoniker spricht (damit scheidet auch die Variante *ἐρῶ* aus). Dann aber bleibt nur, *χρησάμενος* und *ἐρεῖ* auf den eben genannten „Logos“ (82a37) der Politik zu beziehen: „Aber vielleicht – so lautet ein entschuldi-

gender Einwand - wird die Staatskunst die Idee nur zum Ausgangspunkt nehmen". Die Beziehung auf a37 wird übrigens auch gerechtfertigt durch den Ausdruck *τὸν λόγον ποιεῖται*. Das ist nicht aus stilistischen Gründen gesetzt; in diesem Kapitel des fortwährenden *λέγειν* liegt dem Verf. offensichtlich gar nichts an Variatio. Der Ausdruck ist hier im Hinblick auf das Folgende gebraucht, wo an den Verlauf eines längeren Logos gedacht ist, der auch die Möglichkeit einer unerwarteten Wendung in sich schließt. Top. 141b19: *ποιεῖσθαι τὸν λόγον*; dazu 111b37; Pol. VII 17, 1336b24; EN 1096b10. Es ist ein Lieblingsausdruck Platons: Prot. 317c5, 348a5; Phaedo 70c2, 115d2; Symp. 173b9; Phaedr. 270a6; Rep. 450e2; Sophist. 239a6 u. a.).

9,3 „weiterschreitend" (*προβάς*). Dazu gibt es keine genaue Parallele im Ar. Aber Euripides, Hippol. 342 und Herodot 1,5 (*προβήσομαι ἐς τὸ πρόσω τοῦ λόγου*).

9,4 „Dreieck". Bonitz-Index 770b20–30: usitatum Aristoteli exemplum; es folgt eine ansehnliche Reihe von Belegen, vor allem aus den Analytiken und der Topik (1mal auch EN; 2mal EE; auf dem beschränkten Raum von MM 3mal; die Beispiele: unsterbliche Seele – Dreieck nebeneinander, wenn auch in anderem Zusammenhang Top. 110b1–7).

9,5 „Satz" (*καὶ ἄνευ τοῦ*) = 81a27. Logisierte Ausdrucksweise = ohne die Protasis: „die Seele ist unsterblich". Zum Ausdruck *καὶ ἄνευ*: Anal. Post. 71b24.

9,6 „sie" (*τὰ ἄλλα*). Eigentlich überflüssig, nachdem schon eine Zeile zuvor von „Gütern" die Rede war. Aber der Grieche liebt solche Ausgliederungen. Mit *τὰ ἄλλα ζῷα* faßt Ar. z. B. alle jene Lebewesen zu einer Gruppe zusammen, die es neben dem Menschen noch gibt, also die Tiere.

9,7 „Daher ist" (*διὸ — τἀγαθοῦ*). Der Satz ist in der überlieferten Form unverständlich. Bonitz[1] 1844, 10; Spengel 1866, 624. *τούτου τοῦ ἀγαθοῦ* kann nicht auf *τὰ ἄλλα ἀγαθά* gehen, denn der erstere Ausdruck bedeutet in dem ganzen Abschnitt niemals etwas anderes als die Idee. Was ist der Sinn des Arguments ab 83a38? Gegenüber dem Argument: „Idee als Startpunkt benützt" ist zu zeigen, daß sie kein sachlich hergehöriger Startpunkt sei, also auch von dieser Seite her auszuscheiden habe. Dieses Ziel erreicht der Verf. aber erst auf einem längeren Weg. Nämlich durch ein Beispiel, wo das Absurde sofort hervortritt: Dreieck – Seele. So ohne weiteres tritt aber das Absurde bei der Idee nicht hervor; daß sie keine *ἀρχὴ οἰκεία* ist, ist nicht b e w i e s e n durch Einführung eines absurden Beispiels. Also kommt ein 2. Beispiel (*νῦν δέ* 83b4) und erst jetzt werden Idee und Seele parallel: man könne Mathematisches ohne Metaphysisches beweisen – und man könne Wertphilosophisches ohne Metaphysik beweisen (wieso, wird nicht gesagt; das ginge wieder ins Ontologische, was in MM gemieden ist). Aus diesem Argument erst kommt das Ergebnis: also ist die Idee kein passender Startpunkt für die Güterlehre. Bonitzens Änderung des *διό* in *διὰ τό* zerstört diesen Sinn. Wir müssen aber – nach 83a39 *ἐκ τούτου* – emendieren: *<τὴν ἐκ> τούτου*. Will man dies nicht, so empfiehlt sich *εἶναι τοῦτο τἀγαθόν* (Casaubonus, Bonitz). Daß *εἶναι* ein *λέγομεν* o. dgl. verlangt, ist klar; aber es gehört nicht in den Text eines Verf., der Ellipsen, wie 82b10–12 zuläßt. – Daß der wissenschaftliche Beweis eine *ἀρχὴ οἰκεία* haben muß, ist Lehre des Ar. (Anal. Post. I 2, 71b19–23; 72a6; Top. 165b1; De gen. an. 748a8). Wieder also zeigt sich die Affinität von MM zur Logik.

Und überhaupt: die Ethik (= Politik), wie sie in MM konzipiert ist, fragt konsequent nicht: ist der Allgemeinbegriff „Gut" oder die Idee „Gut" nützlich für die Politik, ist sie Gegenstand des Handelns, ist sie für den Menschen verwirklichbar, hat die Politik die Aufgabe dafür zu sorgen, daß dieses Gut – was immer es sei – „vorhanden ist" (*ὅπως ὑπάρξει*, EE 1218b2)? Das sind Fragen, die in EE und EN gestellt werden. In MM dagegen heißt es: dieses Gut ist nicht der Gegenstand, den die Politik begrifflich (*λέγειν*, *σκοπεῖν*, *θεᾶσθαι*) zu fassen berufen ist. Wie der Verf. sich ausdrückt, das ist nur so zu deuten, daß seine Wissenschaft rein theoretisch die Aufgabe hat, sich nicht vom falschen Objekt des Handelns, sondern des Erkennens zu distanzieren. Ihr Objekt ist – bisher jedenfalls – nicht *ἔργον*, sondern *ἀλήθεια*. Die einzige Konzession, die er an das „Leben" macht, ist das nicht weiter spezifizierte *ἡμῖν* (82b3; 83a7). Der Abschnitt (C) hat seine Parallele in EN 1096b35 bis 97a13. Wenn wir dies nebeneinander stellen, sieht man am besten, was in MM anders ist. Was in MM heißt: Idee als *ἀρχή* für die Betrachtung der Einzelgüter, heißt dort: Idee als Paradeigma für unser Handeln, an dem wir uns vielleicht inspirieren könnten. „Vielleicht meint jemand, es sei zweckmäßig jenes fragliche absolute Gut zu kennen im Hinblick auf die Güter, die sich tatsächlich erwerben und verwirklichen lassen. Wir besäßen es dann gleichsam als Muster und könnten leichter die Güter erkennen, die Güter-für-uns sind, und hätten wir sie nur erst erkannt, so würden wir sie auch erreichen". Und während es in MM heißt: man kann die Einzelgüter studieren auch ohne Kenntnis der Idee, heißt es dort: „Die praktischen Künste streben alle nach ihrem Gut und suchen dabei zu verbessern, was daran noch mangelhaft ist – die Erkenntnis jenes absoluten Gutes spielt dabei keine Rolle . . . Welchen Nutzen sollte denn auch ein Weber oder Zimmermann für sein Gewerbe haben, wenn er jenes absolute Gut kennt? Oder wie sollte jemand ein besserer Arzt oder Feldherr sein, wenn er sich in die Schau der fraglichen Idee versenkt hat?" – Der Gedanke: die Idee als Paradeigma, als Norm, von der her der Politiker die Werte unserer Welt bestimmt, ist natürlich platonisch (Rep. 519b7–d7) und dem Ar. vertraut (Protr. p. 54, 10–56, 12 P = fr. 13 W; gedankenreich behandelt von Stark 1954, 4f.). Der Schluß-Satz des Fragments lautet: „Diese Wissenschaft ist zwar spekulativ, und dennoch halten wir uns wieder und wieder an sie, wenn wir, bald wählend, bald verwerfend, Handlungen setzen: was wir an Gütern besitzen, das haben wir durch sie". Von solchen Gedanken bietet EN, wenn auch in der Polemik, einen Nachhall, auch im Sprachlichen; denn wenn Ar. von der Hinwendung zur Idee spricht, gebraucht er den durch Platon sublimierten Begriff *θεᾶσθαι* (EN 1097a11, 98a31). Dasselbe Verbum steht auch in MM (83b6), aber, und zwar nur hier, vom Blick auf die nicht ideenhaften Werte. Mit derselben Eindeutigkeit war bereits 83a25 der Begriff *παράδειγμα* (= EN 1097a2) für die nicht-transzendente Sphäre empfohlen.

9,8 „Sokrates". Inhalt des letzten Abschnittes von Kap. 1: wenn einer weiß, was Medizin ist, so i s t er auch Mediziner; wenn einer weiß, was Gerechtigkeit ist, so ist er deswegen noch nicht gerecht. Da Sokrates die Tugenden als Wissen erklärte, ergibt sich die Konsequenz von selbst. – Mit Recht fragt man sich im ersten Augenblick, was dieser Abschnitt hier soll. Bisher ist dafür nur e i n e Erklärung gegeben worden, nämlich von Brandis 1857, 1343°, letzter Satz (= Susemihl, Teubneriana 100): die Lehre des S. werde hier bekämpft „wohl als vermeintlicher Keim der platonischen Lehre von der Idee des Guten". Das trifft aber nicht zu. Für indiskutabel

halte ich die Meinung von Walzer (1929, 270[3]), dies sei „das einzige Stück aus dem Prooimion der EE, das der Verf. der MM verwerten konnte" (als „Nachtrag"). Das Stück kann aber nicht aus EE (1216b3–25) abgeleitet werden. Freilich stimmen beide Ethiken in der prinzipiellen Wiedergabe der sokratischen Lehre überein und auch in dem Argument, daß man eo ipso Arzt sei, sobald man das Metier gelernt habe. Aber der Kerngedanke in MM, die Folge der sokratischen Lehre sei, daß die Tugenden zwecklos = nutzlos sind, hat mit EE nichts zu tun, ist vielmehr innerhalb der zahlreichen Äußerungen über S. etwas Singuläres (Deman 1942, 95 verweist auf Xenophon, Mem. 4, 6, 7). Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist so: die Idee ist etwas Nutzloses; das sagt MM (83b6–8) im Gegensatz zu EE 1217b25, 1218a34 und EN 1097a8 zwar nicht mit diesen Worten, aber dem Sinne nach, auf das Gebiet der Logik beschränkt. Man brauche für die konkreten Einzelgüter nicht die Idee. Nun schließt organisch an: „aber es hatte auch S. nicht recht; denn so wie die Idee für die Bestimmung der Einzelgüter nutzlos ist, sind auch bei seiner Auffassung die Tugenden nutzlos für das konkrete sittliche Handeln". Zugleich gewinnt der Verf. von MM mit diesem Abschnitt den Übergang zum nächsten, weil auf diese Weise das Anfangsthema des ganzen Werkes in Erinnerung gebracht wird, eben die Tugend.

Tabelle
(MM I 1 und die anderen Ethiken)

MM	EE	EN
1181a24–b28		1094a26–b11 (?)
82a1–7	1216b20–25 (aber Sokr.)	1103b26–30 (aber B. II)
[82a7–32]		
82a33–34		1094a1–2 (?)
82a35–b2	18b9–14	1094a26–28
82b4	17a22–24 (aber Eudaimonie)	
82b10–83b8	17b1–18b24	1096a11–97a13
[82b10–22]		
82b22–27	18b22–24	1112b11–16 (aber B. III)
[82b28–83a7]		
83a7–23	17b25–18a1 (aber Idee)	1096a23–34 (aber Idee)
83a24–27	18a15–19 (?)	1104a13–14 (aber B. II)
[83a28–35]		
83a35–36	18b22–24	
83a38–b8		1096b35–97a13 (?)
83a8–18	16b3–25 (?)	

Wir haben MM I 1 auf S. 154–183 vorwiegend aus sich selbst zu verstehen gesucht um Klarheit zu bekommen, ob der Text uns zwingt, ihn als Derivat aus einer Quelle oder aus zweien zu begreifen. Infolge seines Umfangs bietet dieses Kap. eine genügend breite Beobachtungsbasis. Das Ergebnis war: wir haben einen eigenständigen Text vor uns. Jetzt erst wollen wir zusehen, wie die einzelnen Unterabschnitte von MM I 1 in EE und EN vertreten sind. (Dieses Verfahren ist nur bei dem 1. Kap. angewendet; bei allen folgenden werden die beiden anderen Ethiken jeweils am entsprechenden Platz in die Erklärung hineingearbeitet.) Die Zahlen der Tabelle sind da, wo weder Susemihl noch Stock, der manches richtiggestellt hat, zutreffen, stillschweigend geändert. [ ] bedeutet: nicht gedeckt. (?) bedeutet: nur bei grober Betrachtung als Parallele anzusehen. Um zu illustrieren, was wir unter „grob" ver-

stehen, genügen die ersten zwei Parallelen der obigen Tabelle: (1) Wer die ersten 10 Zeilen von MM durch EN gedeckt sein läßt, kann dies nur tun, wenn er die Ähnlichkeit auf den Kerngedanken „Überordnung der Politik" reduziert; wenn er also einerseits das völlige Fehlen des Telos-Motivs in MM, andererseits das völlige Fehlen des *μέρος*-Motivs – oder: des ganz anders orientierten Gedankens „die Tugenden sind notwendig für die Politik" in EN ignoriert. (2) Wer MM 82a1–7 durch EE und EN gedeckt sein läßt, nimmt in Kauf, daß diese Partie in MM Thema-Angabe zu Beginn des Werkes ist, in den anderen Ethiken aber nicht; ferner daß der Abschnitt in EE im 5. Kap. steht, nach der langen Einleitung über Eudaimonie und zwar als ausdrückliche Polemik gegen Sokrates; schließlich, daß der Satz in EN im II. Buch, in der Behandlung der ethischen Tugend steht, als methodologische Bemerkung, um die Ethik von theoretischen Disziplinen, wie Mathematik, Theologie abzuheben.

Daß die drei Fassungen nicht prinzipiell verschiedene Aufrisse des Ethikthemas geben, haben wir schon gesagt (s. o. S. 95–6). Es gibt eine Gemeinsamkeit des Grundrisses; die Auseinandersetzung mit Platon gehört z. B. in allen dreien zum Eingangsteil. Aber innerhalb dieser Rahmengleichheit geht MM im 1. Kap. einen ganz anderen Weg. Die Eudaimonie, natürlicherweise als Thema zu erwarten, ist nicht Thema (ganz unbegreiflich würde dies, wenn der Autor in der ± 300 v. Chr. einsetzenden Zeit der Telosformeln gelebt haben sollte); den Menschen und sein Handeln, kurz das „Leben", entdecken wir nur, wenn wir zwischen den Zeilen lesen. Der Autor ist nicht Empiriker, sondern Logiker. Trotz den so „praktisch" klingenden Eingangsworten sagt er nicht: die Idee Platons existiert nicht, und selbst wenn sie existierte, wäre sie kein *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*, kein *πρακτόν*, sondern: unsere Wissenschaft spricht nicht von der Idee und nicht vom Gattungsbegriff. Ein geschichtlicher Rückblick wird in EE und EN nicht gegeben; die in MM so stark betonte Diskussion des *κοινόν* ist in den anderen Ethiken nur rudimentär zu erkennen. Es wird nicht gesagt: es gibt drei Lebensformen und diese müssen wir studieren, wie weit in ihnen die Eudaimonie verwirklicht wird, sondern es heißt: die Vorgänger haben über die Tugend falsche Theorien aufgestellt – wir wollen bei der Güterlehre einsetzen ⟨denn die Tugend ist ja ein Gut⟩ und zunächst den Begriff „Gut" analysieren. Auf diesem eigenen Wege aber arbeitet MM, auch abgesehen von den Berührungen etwa mit EN, dauernd mit rein arist. Gut. Wir haben bei der Einzelerklärung Berührung nachgewiesen mit Rhet., Pol. und Met., vor allem aber und immer wieder mit den logischen Schriften. Und schließlich: wenn der Autor kompiliert hätte, so wäre doch gelegentlich wörtliche Übernahme zu erwarten, wie in dem Handbuch des Areios. Das ist aber, bisher jedenfalls, nicht der Fall, mit zwei kleinen Ausnahmen: (A) MM 1182a2–6: EE 1216b9–10 (a); 20–22 (b): EN 1103b27–29. (B) MM 1183a24–27: EE 1218a15 bis 18: EN 1104a13–14. Diese wollen wir uns ansehen.

MM: (A) *οὐθὲν γὰρ ἴσως ὄφελος εἰδέναι μὲν τὴν ἀρετήν, πῶς δὲ ἔσται καὶ ἐκ τίνων μὴ ἐπαΐειν. οὐ γὰρ μόνον ὅπως εἰδήσομεν τί ἐστι σκοπεῖσθαι δεῖ, ἀλλὰ καὶ ἐκ τίνων ἔσται σκέψασθαι. ἅμα γὰρ εἰδῆσαι βουλόμεθα καὶ αὐτοὶ εἶναι τοιοῦτοι.*

EE: (a) *διόπερ ἐζήτει* (Sokr.) *τί ἐστιν ἀρετή, ἀλλ' οὐ πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων* (11–20 wolle man im Original nachlesen)

(b) *οὐ μὴν ἀλλά γε περὶ ἀρετῆς οὐ τὸ εἰδέναι τιμιώτατον τί ἐστιν, ἀλλὰ τὸ γινώσκειν ἐκ τίνων ἐστιν. οὐ γὰρ εἰδέναι βουλόμεθα, τί ἐστιν ἀνδρεία* (*δικαιοσύνη, ὑγίεια*), *ἀλλ' εἶναι ἀνδρεῖοι* usw.

EN: *οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γινώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς* (= dieses Philosophierens).

MM: (B) *οὐδὲ δεῖ τοῖς μὴ φανεροῖς παραδείγμασι χρῆσθαι, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς καὶ ὑπὲρ τῶν νοητῶν τοῖς αἰσθητοῖς.*

EE: *ἀνάπαλιν δὲ καὶ δεικτέον ἢ ὡς νῦν δεικνύουσι . . . νῦν μὲν γὰρ ἐκ τῶν ἀνομολογουμένων ἔχειν τὸ ἀγαθόν, ἐξ ἐκείνων τὰ ὁμολογούμενα εἶναι ἀγαθὰ δεικνύουσιν.*

EN: *δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι.*

In beiden Fällen ist die Übereinstimmung keine absolute; die relative aber dürfte sich daraus ergeben, daß es sich um Wendungen handelt, die formelhaft geworden waren, entweder bei der traditionellen Sokrates-Kritik (A) oder bei der programmatischen Formulierung des arist. „Empirismus" (s. o. S. 179, zu 8,10); ein zweitesmal in MM: 1185b15 (s. u. S. 210) (B). – Siehe auch Isocrates XI 27.

Ziehen wir aus dem S. 154–185 Beobachteten die Folgerung: die alte These, MM sei entstanden durch Benützung von (im wesentlichen) EE allein oder (im wesentlichen) von EN allein oder von beiden – sowie, wie jetzt hinzuzufügen ist, durch Anleihen aus der Rhetorik, der Politik, der Metaphysik, dem Organon – ist unhaltbar. MM ist ein selbständiger Entwurf und dieser stammt inhaltlich von Aristoteles selbst. Die sprachliche Form allerdings bereitet Schwierigkeiten. Aber diese reduzieren sich, wie die Einzelerklärung ergab, auf die Häufigkeit des *ὑπέρ*. Sonst haben wir rein arist., gelegentlich mit Platon sich berührende, auf jeden Fall gut attische Diktion. Schwierigkeit bereitet auch die eigentümliche Pedanterie der Darstellung, die den Eindruck erweckt, als hätten aristotelische Gedanken ihren peripatetischen Xenophon gefunden. Ich habe privatissime versucht, das 1. Kapitel in die uns vertraute energische Diktion des Ar. zu übersetzen, also das „Xenophontische" abzustreifen; aber die Trennung von Inhalt und Form läßt sich nicht durchführen. Ar. kümmert sich wenig darum, ob etwa auch der schwächste Eleve des Peripatos beim Vortrag noch bequem mitzukommen vermochte. Ein einzigesmal sagt er, sein Ziel sei Klarheit und leichte Faßlichkeit für den Hörer (EN 1108a16–19: *τοῦ εὐπαρακολουθήτου* sc. *ἕνεκα*). Nach den bekannten, revolutionierenden Darlegungen W. Jaegers (Entstehungsgesch. d. Met., Berlin 1912, 131–148) publizierte Ar. seine Lehre, indem er vor den Schülern ein Manuskript rezitierte. Aber können wir uns vorstellen, daß er Texte, wie die Analytiken, die Physik, die Metaphysik, gewisse Partien von EE, EN so rezitierte, wie wir sie jetzt lesen? Sollte uns in MM das einzige Beispiel eines Vorlesungstextes erhalten geblieben sein, der der wirklich gesprochenen Rede ganz nahekam, einer Rede, die die dichte Abfolge der Gedanken *σαφηνείας ἕνεκα* pädagogisch, meinetwegen pedantisch, lockerte? – Die Frage nach der Zeit des Entwurfs von MM zu stellen wäre verfrüht. Dazu reichen die bisherigen Beobachtungen nicht aus. Die Sprache gibt keinen Anlaß, das 4. Jh. zu verlassen. Zu *ὑπέρ* s. o. S. 153.

Kapitel 2

Inhalt: Eine allgemeine Übersicht über die zusammengehörigen Kapitel 1–4 ist o. S. 167 gegeben. Kap. 2 für sich betrachtet enthält Güter-Diäresen; in der letzten erscheint das oberste Gut, die Eudaimonie. – Es folgen nacheinander eine Güter-

vierteilung: preiswürdige, lobwürdige, Möglichkeiten in sich tragende, bewahrende und hervorbringende; letztere als eine Gruppe gefaßt. Dann eine Güterzweiteilung: immer und überall – nicht immer und überall wählenswerte. Dann eine Güterzweiteilung: Ziel – nicht Ziel. Noch eine Zweiteilung: Vollziel – Teilziel. Vollziel ist die Eudaimonie; sie ist der gesuchte oberste Wert. Drei falsche Auffassungen über den obersten Wert werden abgelehnt: die Absolutheit der Eudaimonie würde aufgehoben, wenn sie in ihre Komponenten miteingerechnet würde; andererseits aber existiert sie auch nicht (ideenhaft?) abgesondert von ihren Komponenten; man darf dem obersten Wert nicht den Charakter der Zusammengesetztheit nehmen, indem man eine Reihe von Einzelgütern untereinander vergleicht und feststellt: éines von diesen ist das höchste.

9,9 „Nach diesen F.". Aus den späteren Erläuterungen wird sich ergeben, daß Einzelnes aus diesem Abschnitt (1183b19–84a14) auch in EE und EN vorkommt, das Ganze aber keine der beiden Ethiken zum Vorbild hat. Wieder versagt die These der Ableitung aus ihnen. Einen Abschnitt wie diesen, wo ohne erkenntliche Aufbau-Funktion einfach vier Güterteilungen nebeneinandergestellt werden, gibt es in den anderen Ethiken überhaupt nicht. Das ist so hingestellt, daß der Unerfahrene den Sinn gar nicht erkennen kann – bis er an den Schluß gelangt ist (84a11: Eudaimonie). Und wenn er dann zurückrechnet, sieht er, daß der Abschnitt, völlig undynamisch, überhaupt auf nichts zusteuert; die Aufklärung in 84a11 ergibt sich nebenbei, zufällig. Wir finden es unbegreiflich, daß nicht, nachdem im 1. Kap. das Thema des *ἀγαθόν* bereits bezeichnet war (82b2), sogleich mit Diäresen eingesetzt wird, etwa mit der sofort ins Zentrum führenden Gruppe *καθ' αὑτὸ — δι' ἄλλο*, bis schließlich das *ἄριστον* erreicht ist. Diesen Weg ging Ar. in EN, wo er durch den Stufenbau der Zwecke sofort das *ἄριστον* erreicht. Diesem Begriff gibt er dann seinen Inhalt durch die vorsichtige Einführung der Eudaimonie, deren einzigartigen Charakter er nach Eliminierung der platonischen Idee durch die *λεγόμενα* (1098b10) bestätigt (Herausarbeitung z. B. der Autarkie des Glücks). Da waren dann freilich keine Diäresen mehr nötig. Aber von diesem unwiederholbaren – man kann sagen künstlerischen, zum mindesten höchst paideutischen – Wurf darf man nicht an MM herangehen. Wer seine Aufgabe vom Logischen her anfaßte, konnte sehr wohl so vorgehen: ‹wir haben den Begriff „höchstes Gut-für-uns" genannt; unter der Voraussetzung, daß dieses nicht homogen ist, sondern aus *ἀγαθά* (84a19) besteht, ergibt sich als Thema:› wie vielerlei *ἀγαθά* gibt es denn? Anders: bisher war das Thema *ἀγαθόν*, *τὸ ἀγαθόν* gewesen, jetzt lautet es: *τὰ ἀγαθά*. Die Teilung der Güter nun ist so formuliert, daß man den Abschnitt (bis 84a12) ohne die geringste Streichung in ein logisches Werk versetzen könnte. In der Tat ist es so, daß in MM ein uns verlorenes Werk des Ar. benützt ist, die aus 17 Büchern bestehenden „Diaireseis" (Moraux 1951, 83–86). Alexander hat nämlich in seinem Topik-Kommentar daraus die erste Vierergruppe (= MM 83b20–37) zitiert (Comm. in Ar. graeca, Vol. II 2, Berlin 1891 ed. Wallies, p. 242, 3–8 = Ar. fr. 113 R). Er zitiert nur das, was er für seinen Zusammenhang braucht, aber es ist klar, daß eine *διαίρεσις ἀγαθῶν* damit nicht erschöpft war. Areios-Stob. (137,8) sagt ausdrücklich, daß es noch viele andere Teilungen gebe, da „Gut" ja in allen 10 Kategorien vorkomme. So dürfen wir mit größter Wahrscheinlichkeit den ganzen Abschnitt in MM auf das Werk des Ar. zurückführen, das doch gewiß aus akademischer Tradition stammt. Dieselben Einteilungen sind auch von Areios-Stob. (134, 20–136, 16) und von Attikos (354, 13 bis

23 M; s. o. S. 103) benützt. Aus der folgenden Übersicht, zu der wir auch gleich die 5. Gütergruppe (MM 84b1–6) hinzunehmen, sieht man, daß die 2. u. 3. Gruppe in MM durch Stobaios und Attikos umgedreht ist, und daß bei ihnen die 4. Gruppe fehlt. Diese also ist vielleicht nicht aus den Diaireseis, sondern eingeführt, um den Anschluß an das Eudaimoniethema herzustellen. – Siehe auch Band 7, 1962, 342f.

Übersicht

MM	Stobaios	Alexander	Attikos
I *τίμια ἐπαινετά δυνάμεις ποιητικά*	I *τίμια ἐπαινετά δυνάμεις ποιητικά (ὠφέλιμα)*	*τίμια ἐπαινετά δυνάμεις ποιητικά (ὠφέλιμα)*	I *τίμια ἐπαινετά δυνάμεις ὠφέλιμα*
II *πάντη, πάντως — οὐ π.*	III *τέλη — οὐ τέλη*	Siehe Suppl. Ar. II², 137,22	III *τέλη — οὐ τέλη*
III *τέλη — οὐ τέλη*	II *παντί — οὐ π.*		II *ἁπλῶς — οὐ πᾶσιν*
IV *τέλειον — ἀτελές*			
V *ψυχή, σῶμα, ἐκτός*	V *ψυχή, σῶμα, ἐκτός* (die 10 Kategorien)		V *ψυχή, σῶμα, ἐκτός* (die 10 Kategorien)

Brink stellte 1933, 76 (= Theiler 1934, 353) die Frage: „Was bewegt einen Durchschnittsperipatetiker theophrastischer Zeit, dem die Philosophie der EE durchaus fremd ist, sich an der arist. Frühethik (EE), und gerade an ihrer Form zu orientieren?" Wir möchten jetzt, durch den Text selbst gezwungen, fragen: was konnte ihn bewegen, sich weder von EE noch von EN angesprochen zu fühlen, sondern einfach ein fertiges Stück aus den Diaireseis hierherzusetzen, wodurch – dies dürfen wir nicht übersehen – MM eine Form annahm, die mit den anderen Ethiken überhaupt nichts zu tun hat? Sich zu orientieren an einem Werk, das seine Wurzeln höchst wahrscheinlich im platonischen Politikos und Sophistes hatte (s. Diès bei Moraux 84, A. 194) und, wie die logischen Schriften überhaupt (wenn auch nicht alle in ihrer jetzigen Form), in die Frühzeit des Ar. gehört? Die Frage liegt nahe: sollte MM die erste, logische, Skizzierung des Ethikthemas sein, die dann in der Folgezeit erst mit Leben, mit Empirie, erfüllt wurde? Im folgenden werden wir uns natürlich weiterhin hüten mit dieser Frage an den Text heranzugehen, anstatt uns die Fragen von ihm selbst stellen zu lassen. – Zum Güterthema siehe auch die Kataloge in Rhet. I 6 u. 7, wo aber naturgemäß nicht das Schema der Diaireseis zugrunde liegt. – Arnim² 1926, 50–56; Brink 1933, 83–88; Theiler 1934, 360–1.

9,10 „hohen Preises" (*τίμια*). Erst nachdem die Definition der Eudaimonie erreicht ist, bedienen sich auch EE (II 1, 1219b8–13) und EN (I 12, 1101b11) dieser Wörter; Wörter sagen wir, weil beide Ethiken sie nicht ausdrücklich als Güterteilung gruppieren (am weitesten ist EE davon entfernt), sondern man sieht: das ist etwas Traditionelles. Beide wollen zeigen, daß die Definition standhält, wenn man sie an traditionellen Vorstellungen prüft (*δοξαστικῶς*, Anal. Pr. 43b8). Bei EE ist, obwohl sie anderwärts (1234a26) sich der *διαίρεσις τῶν παθημάτων* bedient, auf Grund des Wortlauts strikte, bei EN mit großer Wahrscheinlichkeit zu verneinen, daß die arist. Diaireseis die Quelle sind. Das trifft nur für MM zu, und nur da, bei der „logischen Ethik", ist eine solche Benützung begreiflich. Nur in Form einer Hypothese möchte

ich sagen, daß eine solche Benützung wohl nicht allzuferne ist von der Zeit, wo für Ar. die logischen Probleme im Vordergrund standen. Aber wann ist das gewesen? Im großen und ganzen neigen die Forscher verschiedener Richtungen zum Frühansatz des Organon. Aber gilt das auch für die Diaireseis? Ich möchte es für plausibel halten, daß die unendliche Fülle von Gütern, die in lebendiger Wechselrede in Platons Dialogen, und gewiß auch von den Sophisten (z. B. Lykophron in Ar. fr. 91), diskutiert und zum Teil auch schon geordnet waren (z. B. Leges 743d5–44a3), in der Akademie systematisch behandelt wurden und daß Ar. sich daran beteiligte. In einem Dialog jedenfalls fragt er schon mit derselben Formulierung wie EN 1101b11, ob hohe Geburt ein preiswürdiges Gut sei (*πότερον τῶν τιμίων ἐστί*, fr. 91 R). Allgemein gesagt: die inhaltliche und formale Struktur der arist. Philosophie begreift man nur dann, wenn das begrifflich-logische Werkzeug gleich im Anfang geschmiedet worden ist. Es wird nicht wie bei Platon (war Ar. an dessen Spätwerk aktiv beteiligt?) erst an ethisch-ontologischen Problemen Logik entwickelt, so daß wir daran teilnehmen könnten, sondern das alles ist fertig, bevor die Durchforschung des Seienden beginnt. – Nun zu *τίμιον* im speziellen. In EN ist die Eudaimonie *τίμιον*, in EE ergibt sich aus der Frage „Warum wird die Eud. nicht gelobt?" (1219b11) dasselbe; in MM ist ausgerechnet unter den *τίμια* nicht die Eud. Da gibt es nur verschiedene *ἀγαθά* mit diesem Wertprädikat. Brink (1933, 86) glaubte somit, diese ganze Partie als „Begriffslexikon", das den Aufbau durchbreche, abwerten zu können. Dies ist aber nicht richtig. Erstens könnte man nur sagen: diese Partie durchbräche, wenn in EN stehend, deren Aufbau. In MM aber war bisher überhaupt nur vom *ἀγαθόν* die Rede, das Wort Eudaimonie war im 1. Kap. gemieden. Ferner wüßten wir auch ohne das Zeugnis des Areios-Stob. (137, 8–12 = Attikos), daß es viel mehr Güterklassen gab als in dem „Lexikon" von MM aufgezählt werden. Es ist nicht exhaustiv. Also ist eine Auswahl beabsichtigt und diese ist die Leistung des Autors. Nun sieht man leicht, daß in jeder der 3 ersten Gruppen die Eud. enthalten ist, so wie sie schon in 82b2 enthalten war, denn sie ist *τίμιον*, sie ist *πάντῃ αἱρετόν* und sie ist selbstverständlich Telos. Darum also sind aus den umfangreichen *Διαιρέσεις* gerade diese Gruppen ausgewählt. Das ist kein Aufbau, wie wir ihn aus EE und EN kennen; die Stoffdarbietung ist radikal anders als in EE und EN. Der Prototyp ist aus den Büchern der Topik zu erkennen: wir finden in MM dieselben Verbindungsfloskeln wie dort – und wir finden sie nur in MM auf engerem Platze nebeneinander. Diese Floskeln sind: *ἔτι καὶ ἄλλως* (83b38; 84a3 = Top. 109b13. 30 u. a.); Stob. hat an den entsprechenden Stellen *ἄλλη διαίρεσις* (135, 11. 17). *μετὰ τοίνυν τοῦτο, μετὰ ταῦτα τοίνυν* (84a15. b1. 7. 17. 22. 85a36. 86a9. b4. = Top. 103b20); diese Verbindung ist mir außerhalb der Topik überhaupt nicht bekannt; *τοίνυν* introducing a fresh item in a series (Denniston, Greek particles 1954² 575) gebraucht Platon. Reihende Wendungen wie *ἔτι τοίνυν* (Phaedo 109a9 = Protr. 58, 17P), *πρὸς τοίνυν ταύταις* (Polit. 281c2) und *τρίτον τοίνυν εἴπωμεν ἔτι πολιτείας σχῆμα* (Leges 681d7) sind sehr wohl mit MM vergleichbar. Desgleichen das recht locker anreihende *καὶ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο σκοπῶμεν* (Leges 965a5; ähnlich 635e4; Epinomis 980a7). *μετὰ τοῦτο* (85a14 = Top. 120b12 *μετὰ δὲ ταῦτα*). – Selbst wenn die 17 Bücher der Diäresen nicht von Ar. selbst wären, wäre völlig klar, daß die Partie von MM aus der Logik stammt, denn Arnim[5] (1927, 111–126) hat die Güterlehre von MM inhaltlich aus der Topik, vor allem aus B. III (*πότερον δ' αἱρετώτερον ἢ βέλτιον δυεῖν ἢ πλειόνων*) nachgewiesen. Wir werden seine Beobachtungen im folgenden vermehren.

10,1 „das Göttliche“ (τὸ θεῖον). Das bedeutet nicht etwa, daß die Gottheit ein Gut sei; gemeint sind Güter von so hohem Rang, daß man sie nach verbreitetem Sprachgebrauch als θεῖα bezeichnet (ψυχή — θεῖον, Phaedo 80a8). Man kann auch den Komparativ (z. B. EE 1215a17) und Superlativ (z. B. EN 1101b24) gebrauchen. – τὸ βέλτιον ist seit Platon gängige Münze (z. B. MM 1196a27 = Rep. 431a5); es ist unbegreiflich, wie Brink (87 A. 11) dies als „abstruses Mißverständnis“ von EN 1101 b27 bezeichnen konnte. Beide Ausdrücke sind praktisch synonym; auch πρότερον (= das in der Rangfolge weiter vorn Stehende) wird dafür in Top. u. a. häufig gesagt. Aus derselben Vorstellung stammt

10,2 „das Ältere“ (τὸ ἀρχαιότερον). Ich dachte anfänglich dafür ἀρχικώτερον (nach Alex. a. O. 242, 5 u. Protr. 41, 27P) vorschlagen zu sollen; aber es genügt der Verweis auf Rhet. 1387a16: τὸ ἀρχαῖον ἐγγύς τι φαίνεται τοῦ φύσει (Unterschied von neu-reich und alt-reich; schon Aischylos sagt ἀρχαιόπλουτος). Dazu gehört auch

10,3 „das Richtunggebende“ (ἡ ἀρχή). Spengel hat das nicht verstanden als er τὸ ἄρχον oder ὁ ἄρχων vorschlug. ἀρχή = Herrschaft kommt erst 83b28. Hier ist zu erklären nach MM I 10. 11, Met. V 1 usw. De anim. incessu 706b12 ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ τίμιον. Rhet. I 7, 1364a10 ἀρχή — μὴ ἀρχή.

10,4 „die Tugend“. Man hat die Merkwürdigkeit beobachtet, daß die Tugend ein τίμιον und gleich darauf (83b26) die Tugenden ἐπαινετά seien. Die anderen Ethiken kennen nur letzteres. Warum geht MM hier einen eigenen Weg? Nun, das hängt mit ihrem Thema zusammen: nicht Eudaimonie, sondern ἀγαθόν und ἀρετή (82a1. b2), und daß dies zusammengehört, ist für jeden Platoniker und Peripatetiker klar (Meno 87d3). Aber das Abweichen von der geltenden Anschauung, daß Tugend lob-würdig sei, verlangt doch eine Begründung. Diese steckt offenbar in dem Satz ὅταν — ἥκει (83b25–26). ὅταν ist hier, was im Attischen vorkommt (Dinarch 3, 9), kausal gebraucht: „da ja der Satz gilt: proprium der Tugend ist, daß einer von ihr her σπουδαῖος wird“. Dies ist Lehre der Topik: τὸ ἴδιον τῆς ἀρετῆς = ὃ τὸν ἔχοντα ποιεῖ σπουδαῖον (131b2 = Meno 87e1 — Def. 411d2. 3). Eine solche Bestimmung trifft auf die Tugend generell zu; anders: nur diese Bestimmung trifft auf die Tugend generell zu, nur auf Grund dieses Merkmals kann sie τίμιον sein. Daher der Singular in MM. Aber damit ist die Rangerhöhung noch immer nicht zureichend erklärt. Dies folgt in dem γάρ-Satz: „denn damit ist dieser σπουδαῖος in die Gestalt der Tugend gekommen“. Man sieht: das ist sinnlos. Ich emendiere: ἤδη γὰρ οὕτως εἰς τὸ τῆς ἀρχῆς σχῆμα ἥκει (sc. ἡ ἀρετή). Es ist also nachgewiesen, daß jenes Wesensmerkmal der Tugend sie in den Rang eines Prinzips erhebt, welches ja soeben unter den τίμια verzeichnet worden war. Belege für die Emendation: MM 92a28 τὸ τίμιον = ἀρχῆς τάξιν ἔχον. τάξις und σχῆμα aber sind Synonyma (MM 83b35; beide platonisch: Phileb. 49c5; Polit. 291d6). MM 90a26; ἀρετή = βελτίστη αἰτία. ἀρχή und αἴτιον aber wechseln oft den Platz (πάντα τὰ αἴτια ἀρχαί, Met. V 1, 1013a17). — Über Lob und Tadel im griech. Leben s. Band 6, 1956, 290—1.

10,5 „bereits“ (ἤδη). Statistik über „logisches“ ἤδη bei Brink (1933, 33 A. 43).

10,6 „Möglichkeiten“ (δυνάμεις). Arnim[2] 1926, 60; [5]1927, 114. Die Erklärung des Begriffs wird schlicht etymologisch gegeben: δύναμις ist das, auf Grund dessen man etwas tun kann. Platonisches schimmert durch: eine Gattung des Seienden sind die δυνάμεις, αἷς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτιπερ ἂν δύνηται (Rep. 477c1—4);

δύναμις πρὸς τὸ δύνασθαι (Polit. 272b9). — *ἂν δύνηται.* Im Stephanus wird eine Parallele zitiert: *ἐπίσκεψις δ' ἀκριβὴς ἄν σοι γένηται διελομένῳ* (Galen, Meth. med. 10), aber da sehen wir die Überlieferung nicht. Spengels *δύναιτο* muß in den Text = Stob. 135, 5. 8.

10,7 „der Name" (*καλοῦνται*). Kühner-Gerth 1, 64—66. Anfänge einer Statistik für Ar. bei Waitz zu Anal. Pr. 69b3 (s. auch Anal. Post. 73a38; 87b4) und Bonitz-Index s. v. numerus 490a44–61. Aus meinen eigenen Notizen ließe sich die Liste nicht unbeträchtlich vermehren, aber es würde nur Bonitz bestätigt, daß Ar. von der attischen Norm admodum saepe abweiche. De plantis, wo offenbar durchweg das Verbum im Plural gesetzt ist, hat natürlich auszuscheiden. Somit hat Arnim[8] 1929, 12 mit Recht gegen Jaeger[2] 1928, 404[0] polemisiert. Wenn wir uns auf die Ethiken beschränken, bleibt das Faktum, daß der Plural in MM am häufigsten vorkommt (hier, sowie 83b31. 94b32. 95b1. 97a37. b33. 99b14. 1200b26. 27. 01a3. 02b7. 06b12. 08a19. 21. 09a24. 10a17(?) 11a29). EE: 1219b24; 1232a10. EN: 1094a4. 1119b6. 1131 b30. 1140a15. — 1094a4 ist die genaue Parallele zu MM (*τὰ τοιαῦτα καλοῦνται δυνάμεις*)· *τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι.*

10,8 „Einschätzung" (*δοκιμάζεται*). Hier und 91b19. Der Begriff der *δοκιμασία* wird sonst in dieser Weise nicht angewendet. Rep. 407c4 *ἡ ἀρετὴ δοκιμάζεται.* Xenophon, Ages. 6, 2.

10,9 „ihres" (*αὐτῶν*). Ein solches überflüssiges Pronomen ist nicht ganz selten bei Ar. Er sagt sogar *περὶ μὲν οὖν κινήσεως, ὃν τρόπον ἔχει, τοσαῦτα εἰρήσθω περὶ αὐτῆς* (De caelo 297a6—8).

10,10 „vom Zufall her" (*ἀπὸ τύχης*). An der entsprechenden Stobaios-Stelle fehlt die Reflexion über den Zufall. Also ist sie ad hoc hier beigefügt, weil zum Komplex der Eudaimonie auch die Eu-tychie gehört, die ja später (II 8) auch eigens behandelt wird. Ebendort findet sich dann auch der Satz, den wir hier zur Erklärung brauchen: „ohne die äußeren Güter (wozu ja Reichtum usw. gehört), *ὧν ἡ τύχη ἐστὶ κυρία*, kann man nicht glücklich sein" (1206b33).

10,11 „Eine vierte". 8 ist die höchste Zahl, die Ar. einmal bei einer Aufzählung nennt (Pol. 1291a34; 1302a37: „7 oder mehr"). In der Topik zählt er nicht selten, aber nur bis 5 und auch da hört er bei 3 (161b30) oder 4 (165b22) auf und fügt das Fehlende mit *ἔτι* o. dgl. an. Die Nennung der Zahl zeigt besonders deutlich, daß das Ganze aus einem fertigen Komplex übernommen ist. Übernommen ist die vierte Art (die gradatio ad minus ist offenkundig) wohl auch deshalb, weil es nach der Topik (116b30) auch ein *ποιητικὸν εὐδαιμονίας* gibt. – Ath. Pol. 42 (11 *μεταβολαί*) ist Sonderfall.

10,12 „zu bewahren" (*σωστικόν*). Kommt, abgesehen von unechten Aristotelica und späterem Griechisch nur hier vor und Top. 149b33. 34. Bei Stobaios (134, 24) lauten die beiden Begriffe *ποιητικὸν καὶ φυλακτικόν* (= EN 1096b11, innerhalb der Ideenkritik = Rhet. 1362a27; reiche Liste von solchen *ποιητικά* Rhet. 1362 b15–28). Beide stehen dort und bei Alexander (242, 7) unter dem Oberbegriff *ὠφέλιμον* und auf jeden Fall in Kontrast zu *δι' αὑτὸ αἱρετόν* (so Protr. 57, 16P; fr. 14, p. 57, 7 W: *τὸ καθ' αὑτὸ τὴν φύσιν αἱρετὸν τοῦ ποιητικοῦ* (sc. *μᾶλλον ἀγαθόν*). Es läßt sich in diesem Falle noch feststellen, wie eine solche Güterklasse aus platonischer Spekulation organisch erwachsen ist und dann später den Diaireseis einverleibt wurde. In der systematischen Form finden wir sie bei Stob. 137, 4—7: 1) *δι' αὑθ' αἱρετά*

2) *ποιητικὰ μόνον* 3) *καὶ ποιητικὰ καὶ δι' αὑθ' αἱρετά*. Dasselbe in der Topik (149 b31—36): 1) *δι' αὐτὸ αἱρετὸν* 2) *ποιητικόν* 3) *δι' αὐτὸ αἱρετὸν καὶ δι' ἄλλο αἱρετόν*. Dies stammt aus Rep. 357b4–d2. Wenn wir den Wortlaut leicht systematisieren, lautet dort die (gezählte) Dreiteilung: 1) *τὸ αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα αἱρετόν* (357b6); 3) *τὸ αὐτὸ αὑτοῦ χάριν αἱρετὸν καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γιγνομένων* (357c1); die 2. Gruppe des Stob. und der Top., also unser *ποιητικόν*, ist so formuliert: „Siehst du auch noch eine dritte Gestalt von „Gut", in der Gymnastik z. B. und der Medizin? Freilich ist damit Mühe verbunden, aber sie sind uns nützlich (*ὠφελεῖν*): um ihrer selbst willen möchten wir sie nicht, wohl aber um dessentwillen, was daraus entsteht" (357c5 bis d2). Der Begriff des Nutzens, das *ὠφέλιμον* des Alexander und Stob., in MM weggelassen, stammt also letzlich aus Platon. Dorther aber auch das *σωστικόν*: *τὸ ἀγαθόν* = *σῷζον καὶ ὠφελοῦν* (Rep. 608e4). Top. 153b38: *τὸ ὠφέλιμον ποιητικὸν ἀγαθοῦ*. — Weiteres bei Arnim[2] 1926, 52; [5]1927, 121, wo freilich die wichtigsten Topik-Zeugnisse, darunter auch 126b4–6, nicht gesehen sind.

10,13 „immer und überall" (*πάντῃ καὶ πάντως*). Die Übs. „immer und überall" mag erlaubt sein, weil sie dem deutschen Sprachgefühl nähersteht und der griech. Doppel-Ausdruck eine gängige Floskel darstellt (auch ohne *καί*, z. B., nach Platons Vorbild, in EN 1100a20, 1101a18), nicht etwa eine systematische Teilung in a) *πάντῃ* b) *πάντως ἀγαθά*. Eine detaillierte Untersuchung der Güterteilungen soll hier nicht gegeben werden; wir verzichten also darauf von den mannigfachen Überschneidungen zu sprechen oder von den Versuchen, Oberbegriffe zu finden. – Diese Teilung mit Hilfe des kontradiktorischen Gegensatzes findet sich in den anderen Ethiken nicht, wohl aber, mit Beispielen, bei Areios-Stob. 135, 17–136, 8. Dort aber heißt es *παντί — οὐ παντί*, entsprechend bei Attikos *οὐ πᾶσιν*. Deshalb wollte Arnim ([2]1926, 55; [5]1927, 121—2) auch in MM *παντί* statt *πάντῃ* lesen (Meineke früher umgekehrt im Stob. *πάντῃ*). Er hat aber nicht erkannt, daß hier eine traditionelle Wendung vorliegt, die nicht angetastet werden darf. Phileb. 60c2–4: Der Begriff „Gut" unterscheidet sich grundsätzlich von anderen, und zwar dadurch, „daß ein Wesen, bei dem das *ἀγαθόν* immer, kontinuierlich, auf jeden Fall und überall anwesend ist, nichts mehr weiter braucht, sondern das Genügende in vollendetem Maße besitzt" (*ᾧ παρείη τοῦτ' ἀεὶ τῶν ζῴων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντῃ, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανόν* — Ar. sagt dafür *τὸ αὔταρκες — τελεώτατον ἔχειν*). — Dieselbe Wendung Theophrast, De igne 8.

10,14 „Ziel-nicht Ziel" (*τέλη — οὐ τέλη*). Diese Formulierung nur in MM und Stob. 135, 11—16 (+ Attikos). Unter Telos ist hier das Endziel zu verstehen; nur dann kann man Zwischenziele als Nicht-Ziele bezeichnen. EN 1094a7: *πολλὰ γίνεται τὰ τέλη*. Der Grieche hört bei „Telos" immer mit: das Ende, das Vollendete. Die Nuance: Zielpunkt, der in der Ferne liegt, vielleicht unerreichbar ist, ist fernzuhalten. Dem Sinne nach kommt diese Güterteilung auch in EN vor: *τὰ καθ' αὑτά — τὰ διὰ ταῦτα* (1096b13—14), nur werden eben dort die letzteren nicht als *οὐ τέλη* bezeichnet. In der Topik entspricht 116b22 *τὸ τέλος τῶν πρὸς τὸ τέλος αἱρετώτερον δοκεῖ εἶναι, καὶ δυοῖν τὸ ἔγγιον τοῦ τέλους*. Arnim [2]1926, 54; [5]1927, 122. — Derselbe Typus Rhet. 1364a10. 32 (*καὶ ἀρετὴ μὴ ἀρετῆς καὶ κακία μὴ κακίας μείζων· τὰ μὲν γὰρ τέλη, τὰ δ' οὐ τέλη*). Phaedo 79b12 *ὁρατόν — ἀόρατον* u. a.

10,15 „Gesundheit-Mittel" (*ὑγίεια — ὑγιεινά*). Top. 116b30: *ὑγίεια ὑγιεινοῦ* (sc. *ὑπερέχει*) = Protr. 57, 15P = fr. 14, p. 57, 6W: *τὴν ὑγείαν τοῦ ὑγιεινοῦ μᾶλλον ἀγαθὸν εἶναί φαμεν*.

10,16 „schlechthin“ (*ἁπλῶς ἀεὶ καθόλου*). Spengel 1866, 625: inepte auget. Aber Phileb. 60c2 *ἀεὶ διὰ τέλους πάντως καὶ πάντῃ*.

10,17 „Vollziel“ (*τέλειον*). Zur Einführung in diesen Begriff: Met. V 16; X 4, 1055 a10—16 (a15: *οὐδὲν ἔξω τοῦ τέλους, οὐδὲ προσδεῖται οὐδενὸς τὸ τέλειον*). Dieser Schlußabschnitt, der nun, wie wir schon sagten (S. 167. 176) zum erstenmal die Eudaimonie nennt, hat keine Parallele. Der erste Satz sagt klar, daß hier nicht eine weitere Güterteilung gegeben wird — die *ἀγαθά* sind bereits erledigt —, sondern eine Unterteilung der *τέλη* selbst, aus der sich dann die Eudaimonie als *τέλος τελῶν* (nach 84a3 = *τέλος τῶν ἀγαθῶν*) heraushebt (84a14; zur Textkritik s. u.). Diese Steigerung, die zu dem Typus *ἄριστον ἀγαθόν* paßt, findet sich sonst nirgends („ausgeleiert“, wie Jaeger [2]1928, 404[0] meinte, ist der Begriff nicht; das ist erst das *τελειότατον τέλος* des Alexander, 238, 3). Nur insoferne der Abschnitt betont, daß bei Vorhandensein des Glücks darüber hinaus nichts mehr vonnöten ist, also die Autarkie des Glücks bezeichnet ist, kann man EN 1097b14–15 vergleichen: „Unter dem Begriff ‘für sich allein genügend’ verstehen wir das was rein für sich genommen das Leben begehrenswert macht und nirgends einen Mangel offen läßt“. Aus der Topik hat Arnim ([5]1927, 123) mit Recht 116b22–26 verglichen (s. auch [2]1926, 35). Um aber die besondere Art der Formulierung zu verstehen, muß man auch hier auf Platon zurückgehen, denn hier sind platonische Begriffe gebraucht: *προσγίγνεσθαι, προσδεῖσθαι* (diese in 4 Zeilen je 4mal: Brink 1933, 35). Sogar das platonische *ἔτι* (Phileb. 20e6. 60c3; Rep. 375e9; Leges 903b2), das eigentlich überflüssig ist, ist in MM erhalten – wenn ich richtig beobachte, daß Ar. es sonst überall wegläßt. Phileb. 60c2–4 ist schon zitiert (s. o. zu 10,16). Dort ist das gleichbedeutende *παρεῖναι* gebraucht.

Nunmehr wenden wir uns einem Dialog zu, der nicht nur schlagend die Formulierung in MM klärt, sondern uns auch endgültig das Aufbau-Vorbild zeigt, dem MM folgt. Es ist der Euthydem. Zunächst die Parallele zum Wortlaut: wir haben erkannt: *σοφίας* (das ist hier der höchste Wert) *παρούσης, ᾧ ἂν παρῇ, μηδὲν προσδεῖσθαι εὐτυχίας* (280b1–3; vgl. auch Gorg. 506c5–d4). Nun zum Aufbau. Ich paraphrasiere Euthd. 278e3–280b3: Alle Menschen wollen glücklich sein. Wie können wir das? Wenn wir viele *ἀγαθά* haben. Welche *ἀγαθά* gibt es? Äußere, des Leibes und der Seele (Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit). Und wohin setzen wir die *σοφία*? (Dies ist durch die besondere Absicht des Dialogs bedingt). Ebenfalls zu den *ἀγαθά* und damit haben wir eine erschöpfende Aufzählung gegeben. Aber e i n e s haben wir vergessen, das *μέγιστον ἀγαθόν*, das Glück (hier = *εὐτυχία* = das auf Wissen beruhende Treffen des Richtigen, wegen der besonderen Zielsetzung). Dann werden *σοφία* und *εὐτυχία* gleichgesetzt und da es die *σοφία* ist, die die Menschen durchweg glücklich macht, rückt schließlich das Glück an die zweite Stelle. Und so kommt es zu der anfangs vorweggenommenen Schlußfolgerung: wenn das größte Gut da ist, braucht man kein sekundäres mehr. Hier ist also ein Aufriß der „Ethik“ gegeben, der ganz am *ἀγαθόν* orientiert ist, denn von allem was in diesen Bereich gehört, wird ausdrücklich festgestellt, daß es ein „Gut“‘ sei. Und am Schluß steht die Autarkie des größten Gutes. Daß der Euthydem auch sonst weiter gewirkt hat, zunächst in der Akademie und später noch bei Iamblich (Protr. c. 5), ist bekannt. Jetzt sehen wir, daß die Anlage von MM auf ein ganz frühes Modell zurückgeht. Nur deshalb, weil im Eingang von MM kein Äquivalent für den ersten Satz des Euthd.-Abschnittes steht (*πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν*, bereits wie eine arist. propositio universalis klingend), entsteht die von uns wiederholt betonte Schwierigkeit des ersten Verständnisses.

10,18 „nur“ (*μόνον*). Muß im Text bleiben. Gehört zum Autarkie-Thema: die Gerechtigkeit, isoliert betrachtet = MM 84a37; EN 1097a14 *μονούμενον*. *μόνον* statt *μόνης* ist geklärt von Waitz zu Anal. Pr. 50b18.

11,1 „ein Gut“ (*ἀγαθόν*). Überliefert ist (*τὸ δὲ δὴ τέλειον τέλος*) *ἀγαθόν ἐστι καὶ τὸ τέλος τὸ ἀγαθόν*. Bei Susemihl fehlt *τὸ* vor *τέλος*: Druckfehler. *τὸ* vor *ἀγαθόν* fehlt in K[b]Transl. vet. perfectus utique finis bonus est et finis bonus, was Sus. nicht notiert. Daß der Text so nicht verständlich ist, hat Rassow erkannt ([1]1858, 15 = [3]1874, 104). Seine Emendation *τἀγαθόν ἐστι καὶ τὸ τέλος τῶν ἀγαθῶν*, von Sus. mit Recht übernommen, ergibt sich aus 84b8: Eudaimonie = *τέλος τῶν ἀγαθῶν*. Der Fehler wird bei der Umschrift in Minuskel entstanden sein. Doch zweifle ich wegen 82b2, ob *τἀγαθόν* notwendig ist. Da in MM der Begriff *ἀγαθόν* alles beherrscht, weshalb ja die Diäresen vorgeführt werden, ist die uns pedantisch anmutende Schluß-Feststellung begreiflich: „wenn wir die Eudaimonie jetzt als *τέλος τέλειον* bezeichnen, so bedeutet das nicht, daß sie nicht zum Komplex *ἀγαθόν* gehört; nein, sie ist auch ein *ἀγαθόν* und zwar das Telos der Güter.“ Wenn wir das *καί* explicativ auffassen, scheint mir der Artikel vor *ἀγαθόν* sogar unmöglich. Ob etwa *ἀγαθόν* hier Adjektiv ist, diese Frage möchte ich im Hinblick auf Met. V 16, 1021b24 (*τέλος, σπουδαῖον* <*ὄν*>; Ross mit Komm.) stellen, wage aber keine Entscheidung (s. o. S. 170).

11,2 „Danach“ .. Dieser Abschnitt (1184a15–38) erwächst aus dem unmittelbar Vorhergehenden; er baut die erreichte Position: „die Eudaimonie ist ein Gut“, weiter aus. Wenn sie ein Gut, das Gut ist, wie ist dann ihr Verhältnis zu den anderen Gütern? Ist sie in arist. Terminologie *τὸ περιέχον* und sind die anderen *περιεχόμενα*? Gehört sie einer anderen Seins- oder Wertschicht an? (Über N. Hartmanns Schichtenlehre H. Wagner, Die Schichtentheoreme bei Platon, Ar. u. Plotin, Stud. Generale 9, 1956, 283–291). Oder gehört sie in die *περιεχόμενα* mit hinein? Welche Schwierigkeiten würden dabei entstehen? Die bekannte Schwierigkeit im Thukydides-Prooimion (*πόλεμος ἀξιολογώτατος τῶν προγεγενημένων*) könnte man durch die Frage erläutern: *πότερον συναριθμεῖται τοῖς προγεγενημένοις ἢ οὔ*; — Der Sache nach stimmt EN (1097b16–20) überein; keine Parallele in EE); aber die Ausführung ist so, daß an Entlehnung gar nicht zu denken ist. – Dieses erste Argument (A) ist weiterhin geklärt durch Phileb. 60b1–61a2; EN X 2, 1172b28–32; Top. 117a16–24 (mit Alexander 247, 4–12); Rhet. I 7, 1363b12–21. Rassow[3] 1874, 112–115; Zeller 1879, 610[2]; Stewart I 1892, 94; Burnet 1900, 33; Erl. EN 1956, 277. – Zu B. C s. o. S. 186.

11,3 „aus vielen“. Gegenüber den feinen Formulierungen von EN klingt dies primitiv. Aber glücklich sind wir, „wenn uns viele Güter gehören“, heißt es im Euthydem (297a3; 280b5). Sophistik?

11,4 „wenn du“. Der Gebrauch der 2. Person ist von Bonitz (Index 589b39–46) notiert (s. u. S. 410). Er hat nur Beispiele aus Top. und Cat. (usus admodum frequens). Arnim ([8]1929, 15) hat Neues beigebracht. Brink (1933, 59–61) hat den Gebrauch eingehend und mit beträchtlicher Stellenvermehrung untersucht. Aber wenn er (61) feststellt: „Den 11 Beispielen der kurzen MM entsprechen nur 12 in sämtlichen anderen arist. Schriften“, so müssen wir den Nachdruck auf den bei Br. folgenden Satz legen: „natürlich mit Ausschluß von Top. und Rhet. (wir fügen bei: und Cat.), in denen man der Anrede, wie wir zeigten (S. 59), eine gewisse inhaltliche

Bedeutung nicht absprechen kann". Diese zahlreichen Beispiele durften nicht ausgeschlossen werden, weil beim besten Willen kein Unterschied zwischen dem Gebrauch in Top. und MM zu erkennen ist. Wir finden unsere These bestätigt: MM hängt aufs engste mit sprachlichen Erscheinungen der Topik zusammen, weil Ar. in MM als Logiker, nicht als „Anthropologe" an das Thema herangeht. So wird auch der Abschnitt 84a 15–38 rein theoretisch als dialektische Übung formuliert. Äußeres Zeichen dafür ist das 8malige *σκοπεῖν*. Im IV. B. der Topik z. B. werden die einzelnen Unterabschnitte 14mal mit *σκοπεῖν*, *ὁρᾶν* eröffnet.

11,5 „Setze" (*θείς*). Eine weitere untrügliche Spur der Einwirkung der Topik: Bonitz (Index 761a3–20). Das Part. Aor. kenne ich überhaupt nur aus der Topik (dort neben *θέμενος* und *εἴπας*). Allein in Top. V 2–3 habe ich *θείς* 11mal notiert (Rep. 458b3 u. a.).

11,6 „besser" (*βέλτιστον*). Spengels *βέλτιον* ist unzulässige Normalisierung nach a21. Der Genetiv bei dem prädikativen Superlativ hat hier eben doch komparative Bedeutung; die partitive ist hier ausgeschlossen (Kühner-Gerth 1, 24 A. 1).

11,7 „abgesondert" (*χωρὶς αὐτοῦ*). Wenn das Miteinrechnen der Eudaimonie zu einer unmöglichen Konsequenz führt, dann liegt der Gedanke nahe, ob überhaupt keine Verbindung zwischen der Summe der Güter einerseits und der Eud. andererseits besteht (*χωρίς* natürlich = *τῷ λόγῳ χωριστόν*; das Argument erinnert an Phaedo 92 e4–93a2). Da auch dies verneint wird, fragt man sich, was denn dann die Eud. sei? Aber der ganze Abschnitt bleibt im Aporetischen. Man sieht: es muß einmal üblich gewesen sein, die Eud. rein statisch und auch quantitativ zu betrachten, was dann durch die teleologische Schau des Ar. überwunden wurde. Das Glück ist nun Telos, nichts Statisches, sondern Energeia. Insofern liegt die Lösung in 84a14: das Glück ist *τέλος τῶν ἀγαθῶν*, woraus sich ohne weiteres seine Nichtmitzählbarkeit ergibt, aber auch der unlösliche Zusammenhang mit seinen Komponenten. Das Glück umfaßt die Güter „non par une juxtaposition ou une accumulation . . . mais à la manière d'une hiérarchie de fins intermédiaires qui se subordonnent à une fin supérieure" (J. Léonard, Le bonheur chez Ar., Bruxelles 1948, 192, gestützt auf Alex. Top. p. 247, 4–12). — *αὐτοῦ* ist zu verstehen wie wenn dastünde *αὐτοῦ ὄντος* (Bonitz [1]1844, 8).

11,8 „Das Glück". Def. 412d10: *ἀγαθὸν ἐκ πάντων ἀγαθῶν συγκείμενον*. Der Schluß liegt nahe, daß auch diese Aporien in der Alten Akademie formuliert worden sind

11,9 „aus denen" (*ἐξ ὧν*). Ich verstehe: *τὸ δὲ σκοπεῖν, εἰ τοῦτο* (= *τὸ συγκείμενον*) *ἐστὶ βέλτιον ἢ τὰ ἀγαθά, ἐξ ὧν σύγκειται.*

11,10 „auf folgende W . ." (*οὑτωσί πως*). Bisher war die Eud. als Aggregat betrachtet. Jetzt soll man sich dieses als aufgelöst vorstellen, so daß ein Schwarm von isolierten Gütern da ist. In diesem Schwarm befindet sich z. B. auch die Phronesis, die also – um es noch anders auszudrücken — ad hoc nicht betrachtet wird als daseiend *εὐδαιμονίας χάριν* (Alex. Top. p. 238, 14), nicht als in dem Aggregat-Zustand „Eudaimonie" befindlich. Und der Vergleichende nun erklärt: sie ist das beste von allen Gütern (Protr. 60, 5 P = fr. 15, p. 59, 14 W: *ἥδιστόν τε πάντων ἐστὶν ὡς ἓν πρὸς ἓν ἡ φρόνησις*). Die Phronesis für sich ist natürlich ein *ἁπλοῦν* (siehe 82b7). Die Eud. aber ist kein Einfaches nach dem was bisher vorausgesetzt war. Also führt eine solche (*οὕτως* 84a38) Vergleichung der Güter untereinander, wobei eines als oberster Wert herauskäme, nicht zum Ziel.

11,11 „vergleicht“ (*συγκρίνων πρός*). Dieses Wort für „vergleichen“ (so noch nicht bei Platon) weist uns zu der einzigen Stelle, aus der das sonst nirgends vorkommende Argument erklärt werden kann, zur Topik. In III 1–3 findet ein fortwährendes Vergleichen statt (*πότερον βέλτιον δυεῖν ἢ πλειόνων*, 116a1) und im Rückblick (III 4, 119a1) bezeichnet Ar. das in diesen 3 Kap. Vorgeführte als *συγκρίσεις πρὸς ἄλληλα* (s. auch 102b15; 159b25; *συγκρινειν πρός* 154a5. 9). Folgende Synkrisis steht III 1, 116b24–26: *καὶ ὅλως τὸ πρὸς τὸ τοῦ βίου τέλος αἱρετώτερον μᾶλλον ἢ τὸ πρὸς ἄλλο τι, οἷον τὸ πρὸς εὐδαιμονίαν συντεῖνον ἢ τὸ πρὸς φρόνησιν*. Das ist keine direkte Parallele zu MM, aber daß die Phronesis kein *τέλειον τέλος* ist, geht auch aus der Topik klar hervor, denn es ist arist. Lehre: wenn das auf A Bezogene wertvoller ist als das auf B Bezogene, dann ist auch A wertvoller als B.

11,12 „für sich“ (*μόνη*). EE I 1, 1214a32: „Die einen bezeichnen die Phronesis als *μέγιστον ἀγαθόν*, andere die Tugend, andere die Lust“. 1214b4: „Manchen gilt das Glück als zusammengesetzt aus allen dreien, manchen als aus zweien, wieder anderen als in einem von diesen dreien bestehend“ (= Protr. p. 59, 26–60, 1 P = fr. 15 W).

Kapitel 3

Inhalt: Fünfte Güterteilung: seelische-leibliche-äußere. Ziel der Güter ist die Eudaimonie = das gute Handeln, das gute Leben. „Ziel“ aber ist entweder ein Gebrauchen oder ein Haben; ersteres ist wertvoller. Auch die praktischen Künste haben ein aktives Ziel, und zwar das Hervorbringen von Wertvollem.

11,13 „Danach“.. Wenn man dieses Kapitel isoliert betrachtet, kann man nur sagen: das ist eine weitere Gütereinteilung und dann eine weitere Telos-Teilung (*διττόν* 84b10), ein übergreifender Zusammenhang ist nicht erkennbar. Aber warum stehen diese Teilungen gerade hier und offenbar so, daß sie nicht mit einer der in Kap. 2 vorgetragenen Platz tauschen könnten? An welcher Stelle des Aufbaus stehen sie? Zunächst stellen wir fest, daß in Kap. 4 die Definition des Glücks gegeben wird. Diese ist in den 3 Ethiken im wesentlichen dieselbe: Tätigsein der Seele – gemäß der Tugend – in einem vollen Menschenleben (EN I 6, 1098a16–18; EE II 1, 1219a38; MM I 4, 1184b28–85a5). Mit ihr ist eine neue Dimension erreicht. Früher hieß es: Glück ist ein Gut, höchstes Gut. Als solches ist sie der Besitz aller oder vieler Güter (Euthd. 279a2; MM 1184a19). Nun wird die alte Statik überwunden, und zwar schon im Euthydem (280d5: *δεῖ ἄρα μὴ μόνον κεκτῆσθαι τὰ τοιαῦτα ἀγαθὰ τὸν μέλλοντα εὐδαίμονα ἔσεσθαι, ἀλλὰ καὶ χρῆσθαι αὐτοῖς*). An ihre Stelle tritt die Dynamik des gelebten Lebens. Das wird so nur in der vollkommensten Fassung der 3 Ethiken dem Leser zum „Erlebnis“, nämlich in EN. Aber auch in trockener, logischer Darbietung ist dieses Neue, die Energie-Stufe, ohne weiteres gegeben. Aber was hat damit die obige Dreiteilung der Güter zu tun (EN I 8, 1098b12; EE II 1, 1218b22)? Nun: Energeia ist nicht äußere Geschäftigkeit, sondern seelische Bewegung; also mußte die Statik der Güterlehre eine Vertiefung ins Seelische bekommen und der erste Schritt hierzu ist die Heraushebung der seelischen Güter. Das eben leistet die Dreiteilung. In EN braucht sie das nicht zu leisten, weil dort Ar. zuvor schon die Wesensfunktion des Menschen bestimmt hatte (I 6); da steht sie nach der erreichten Definition um diese zu bestätigen („also ist unsere Def. richtig“, 1098b16). In EE

steht sie vor der Definition; nachdem von der ersten Zeile an immer von der Eudaimonie gehandelt war, soll am Ende von B. I (1218b25–27; Text korrupt) ein neuer Einsatz erfolgen (*ποσαχῶς τὸ ἄριστον*) und so beginnt B. II mit dieser Güterdreiteilung. Es ist also gegen Brink (1933, 89) zu sagen, daß das Stück in MM nicht an derselben Stelle des Aufbaus erscheint wie in EN, sondern wie in EE, nämlich vor der Definition, denn MM I 2, 1184a11 war keine Definition. Während aber in EE das Steuer am Ende von B. I scharf herumgerissen wird, bleibt MM auf dem von Anfang an eingeschlagenen Wege des Studiums der Güter. Formal more topico angereiht, wird jetzt jene Güterteilung einfach hingestellt, die zusammen mit der ebenfalls more topico angeführten Telos-Diärese jene Materialien liefert, die für die Formulierung der Energie-Stufe unerläßlich sind: Vorrang der seelischen Güter, d. h. der Tugend, und Vorrang der Aktivität vor dem bloßen Haben.

11,14 „eine andere". Traditionell seit Platon. Alle Stellen in Band 6, 1956, 281–2. Schon deshalb durfte Brink nicht sagen (1933, 89), MM schöpfe hier aus EE. Dort ist übrigens keine Drei- sondern eine Zweiteilung *ἢ ἐκτὸς ἢ ἐν ψυχῇ*. Die Einfügung von *ἐν σώματι* durch Jaeger [1]1923, 260 ist nicht richtig, da die Güter des Leibes und die äußeren als eine Gruppe den Gütern im Menschen (*ἐν αὐτῷ*) gegenübergestellt werden (Rhet. 1360b24–27); nur verwendet EE diesen Spezialausdruck nicht, sagt also, was ja wirklich naheliegt, statt *ἐν αὐτῷ*: *ἐν ψυχῇ*. Dieselbe Zweiteilung: Rhet. ad Alex. 1440b15–20 (*τὰ ἔξω τῆς ἀρετῆς ἀγαθά*, d. h. äußere und körperliche, *τὰ ἐν αὐτῇ τῇ ἀρετῇ*). Pol. VII 1, 1323b27.

11,15 „Lust". Dieselbe Aufzählung wie EE 1218b34, aber hier wie dort aus einer gemeinsamen Quelle, wohl aus den Diaireseis (*διώρισται* MM 84b5) übernommen (gegen Brink 89; s. auch Stob. 136, 10–12). Die Übernahme einer stereotypen Wendung in EE ist dadurch bewiesen, daß sie in EE zu Mißverständnis führt; denn dieselbe Dreiergruppe wird auch 1214a32–33 gebraucht, dort aber zur Unterscheidung der 3 Lebensformen. Leben nach der Lust aber ist Leben in körperlicher Lust (1215 b5). Also das einemal Lust als falsches Telos, das anderemal als seelisches Gut. In MM ist dieses Mißverständnis nicht möglich, weil ja die 3 Lebensformen nicht vorkommen. Die 3 Güter sind also: philosophische Weisheit, ethische Tugend und, mit beiden eng verbunden, die geistige Lust. Das ist Lehre des Ar. in EN 1099a7–31, in EE 1214a8 und im Protr. 41, 12 P = fr. 6, p. 33, 7 W, sowie Protr. c. 11 und 12 = fr. 14. 15 W.

12,1 „gleichbedeutend". Dieselbe Gleichsetzung EE 1219b1; EN 1095a19. Traditionell: s. Band 6, 1956, 271.

12,2 „Tätigsein". Als Parallele wird üblicherweise notiert EN 1094a3–16 und EE 1219a9–18. Doch ist EN hier so wenig eine echte Parallele wie 82a33f. (s. o. S. 170); denn in MM handelt es sich um den Gegensatz, grob gesagt, von Potenz und Akt, wodurch die Feststellung begrifflich vorbereitet wird, daß die Eudaimonie kein Brachliegen ist, sondern Aktivität. Von diesem Gedanken ist der Eingangsteil von EN weit entfernt. Dagegen bietet EE eine echte Parallele. Doch wiederum läßt sich die direkte Abhängigkeit nicht beweisen. Denn es handelt sich ja um ein Stück aus der Potenz-Aktlehre, die gewiß nicht auf dem Boden der Ethik ihre erste Formulierung bekommen hat. EE und MM (erstere noch stärker) stehen in direktem Zusammenhang mit Met. IX 6–9. So ist z. B. EE 1219a8 *καὶ τέλος ἑκάστου τὸ ἔργον* = Met.

1050a21 τὸ γὰρ ἔργον τέλος, und MM 1184b11 χρῆσις. οἷον τῆς ὄψεώς ἐστιν ἡ ὅρασις = Met. 1050a24 χρῆσις οἷον ὄψεως ἡ ὅρασις. Andererseits gehen EE und MM zusammen gegen Met., indem sie beide statt δύναμις ἕξις sagen, wobei ἕξις nicht ganz den ontologisch durchgearbeiteten δύναμις-Begriff repräsentiert. Trotz des sonstigen Zusammenhangs mit der Met., den wir hier nicht in allen Einzelheiten verfolgen wollen, wird man aber nicht diese als unmittelbare Quelle annehmen dürfen. Denn das sind Gedanken, die Ar. immer wieder beschäftigt haben, nachdem schon im Euthydem gefragt war, ob das Glück im bloßen Besitzen (κεκτῆσθαι) oder vielmehr im Benützen (χρῆσθαι 280d5) bestehe. In De anima (II 5, 417a9–14) heißt es: „Wahrnehmung haben bedeutet zweierlei: wir gebrauchen die Ausdrücke Hören und Sehen nicht nur von dem aktuellen Vorgang, sondern auch von dem was die Potenz des Hörens und Sehens hat, auch wenn es im Augenblick schläft“ (s. auch 428a6). Das Beispiel des Hörens hat nur MM (84b13), nicht EE, ebenso das Beispiel von den geschlossenen Augen (84b14 μύειν) = Met. 1048b2. Zu δύναμις-ἕξις siehe De an. 428a3 und Top. 125b15–19. Dort wird als Beispiel einer fehlerhaften Gattungsbestimmung die Verwechslung von ἕξις und ἐνέργεια angeführt, wenn man z. B. die Wahrnehmung als ein Bewegtwerden durch den Körper bezeichne, wo Wahrnehmung doch ἕξις, Bewegung aber ἐνέργεια sei. Schließlich aber zeigt sich, daß wir, was die Potenzlehre im allgemeinen und das Beispiel von den geschlossenen Augen im besonderen betrifft, weder auf De anima noch auf Met. IX zu rekurrieren brauchen. Denn der oben aus De an. zitierte Satz und das Augenbeispiel steht auch im Protr. (56, 16–19 P = fr. 14, p. 56, 3–7 W): „Der Begriff Leben wird in zweifachem Sinne gebraucht, κατὰ δύναμιν und κατ' ἐνέργειαν; denn als sehend bezeichnen wir einerseits Lebewesen, die den Gesichtssinn haben und mit der Anlage zum Sehen geboren sind, auch wenn sie die Augen gerade geschlossen halten (κἂν μύοντα τυγχάνῃ), andererseits solche, die von dieser Anlage Gebrauch machen und wirklich einen Blick werfen“ (hier ist ἔχειν neben δύναμις). Daß letzlich Gedanken aus Platons Staat zugrunde liegen, hat Kapp 30 (s. o. S. 128) unwiderleglich gezeigt. Das Augen- und Ohrenbeispiel ist offenbar seit Rep. 352e5. 7 in Tradition geblieben. So hat I. Düring mit Recht festgestellt: We can see here (im Protr.) how the conception of δύναμις-ἐνέργεια originated and that, indeed, its germ-cell is found in the discussion of χρῆσις-κτῆσις in the Euthydemus (Problems in Ar.s Protr., Eranos 52, 1954, 165). Alle diese Überlegungen haben wir aber nur angestellt um zu zeigen, daß Lehrstücke, die in mehreren Werken des Ar. vorkommen, am wenigsten für die Erkenntnis von Abhängigkeiten innerhalb der drei Ethiken geeignet sind.

12,3 „dies“. Was sollen wir an den praktischen Künsten beobachten und was ist überhaupt der Sinn des hier wie üblich isoliert hingestellten Arguments? Wir nehmen vorweg: auch dieses bereitet die folgende Definition der Eudaimonie materialiter vor. Aber wie? Hier kommt uns zu Hilfe, daß diese Vorbereitung in allen 3 Ethiken auf dieselbe Weise erfolgt (den Anfang von MM I 4 müssen wir gleich dazunehmen). Eud. ist nicht Verharren im Potentiellen, sondern (a) Aktivität und zwar (b) tugendgemäße Aktivität der Seele. Die χρῆσις-ἐνέργεια-Komponente (a) wurde in MM vorbereitet durch 84b9–17. Nun folgt also die Vorbereitung von (b) und zwar in zwei Stufen:

(1) die praktischen Künste haben als Ziel ein Werk, und wenn sie mit ἀρετή (= εὖ) in actu sind, ist das Ergebnis ein wertvolles (εὖ) Werk. Dies wird demonstriert an der

Baukunst (MM), am Schusterhandwerk (EE), an der Kithara-Kunst (EN). Die Parallelen zu MM 1184b17–21 sind: EE 1219a18–23; EN 1098a8–12.

(2) auch die Seele hat als Ziel ein Werk, nämlich das Leben, und wenn sie mit ihrer *ἀρετή* (= *εὖ*) in actu ist, ist das Ergebnis das gute Leben (*εὖ ζῆν*, Eudaimonie). Die Parallelen zu MM 1184b22–26 sind: EE 1219a24–27; EN 1098a3–8. 12–15.
Nicht alle Einzelheiten sind in allen Ethiken ausgesprochen, aber sie sind überall vorausgesetzt. Nun zu MM. Warum diese merkwürdige Nebeneinanderstellung von praktischer Kunst und Seele? Weil Generalthema immer noch die Güterlehre ist. Das bloße Aussprechen der Erkenntnis: das „Haben" ist um der Aktivität willen da (84b15–17) genügte noch nicht. Es mußte noch der teleologische Gedanke ins Spiel kommen: Aktivität ist nicht sinnlose oder gar schlechte Geschäftigkeit, sondern ihr Ziel ist selbstverständlich ein Gut. Auf den Menschen angewendet: er realisiert den Sinn seines Lebens nicht in *πολυ* (*κακο*) *πραγμοσύνη*, sondern indem er das in ihm befindliche Wertvolle, seine *ἀρετή*, aktiv manifestiert. Und so geschieht in MM der erste Schritt (84b17–21): Wenn wir das eben gewonnene Ergebnis (*τοῦτ'*), nämlich daß Potentielles um der Verwirklichung willen da ist, auf die praktischen Künste anwenden, so könnte es zunächst scheinen, als gebe es zwei Typen von praktischer Kunst: einen (a), der ein neutrales Objekt (A) hervorbringt, soz. ein wertfreies – und einen Typus (b), einen werthaltigen, der ein wertvolles Objekt (B) hervorbringt. Das ist aber falsch. Sondern das Werk von (a) und (b) ist dasselbe. Wir erinnern uns an 82a33 und wissen nun: Aktivität einer praktischen Kunst hat immer etwas Wertvolles zum Ziel. Diesen Optimismus mögen wir anerkennen oder nicht – er ist jedenfalls aristotelisch. Und so kann die Definition des obersten verwirklichbaren menschlichen Gutes einfach lauten: Tätigkeit der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Trefflichkeit (EN 1098a16). – Wenn ich den schwierigen, vielleicht durch Iamblich beschädigten Abschnitt des Protr. (57, 23–58, 3 P = fr. 14, p. 57, 14–20 W) richtig verstehe, so ist in Kap. 11 nicht nur weiter gearbeitet an dem überkommenen Begriffspaar *ἔχειν-χρῆσθαι* (s. o. S. 196f.) = *ἕξις, δύναμις-ἐνέργεια*, sondern es ist auch die den 3 Ethiken zugrunde liegende Lehre schon ausgebildet, daß *χρῆσθαι* im eigentlichen Sinn so viel bedeutet wie *πράττειν τὸ βέλτιστον*. Es war für den Griechen unvorstellbar, z. B. die Flöte zu benützen nur um ihr Geräusche zu entlocken (*χρῆσθαι μόνον*), sondern *χρῆσθαι* bedeutet *ὀρθῶς, μάλιστα χρῆσθαι*, also Harmonien hervorbringen.

Kapitel 4

Inhalt: Die Entwicklung der Eudaimonie-Definition. Aus dem Begriff des Vollziels ergibt sich, daß ein Kind nicht glücklich sein kann und daß eine volle Lebenszeit erforderlich ist. Nochmalige Betonung des Energie-Begriffs: ein Schlafender lebt zwar, aber er lebt nicht „gut". Glück ist volle Entfaltung der seelischen Trefflichkeit. Muß also auch jener Teil der Seele in actu sein, dessen Leistung die Ernährung ist? Nein, und zwar ganz gleich, ob dieser Teil eine eigene Bestform („Tugend") hat oder nicht; denn ihm fehlt die Vorbedingung der Aktivität, der Impuls. Er kann also nicht ins Werk kommen, trägt also nichts bei zum Glück. Da Glück = aktives Verhalten der seelischen Trefflichkeit ist, schließt sich die Frage an: was ist das Wesen dieser Trefflichkeit (der Tugend)?

12,4 „Danach nun" .. Parallelen zu MM 1184b22–85a1: EE 1219a23–35: EN 1098a24–b17. EN ist aber infolge des konzentrierten und lebensnahen Aufbaus, den Brink (1933, 89) gut skizziert hat, keine eigentliche Parallele, mit einer Ausnahme, wie wir noch sehen werden (zu 84b30). Richtige Charakterisierung von EN und damit, unausgesprochen, von MM, bei Kapp 26⁰ (s. o. S. 128): in EN ist tatsächlich der Versuch gemacht .. „das ursprünglich vielleicht zum Teil mehr selbständig Behandelte zu einer Einheit zusammenzuordnen". Daß der Aufbau von MM im wesentlichen zu EE stimmt, diesmal auch formal in der Art wie die Einzelstücke nebeneinandergesetzt sind (1219a18. 23), ist evident. Es ist aber auch, eben durch Kapp (26–31) erwiesen, daß hier Platon (Rep. 352d2–354a5) direkt benützt ist und dieser Aufbau zeitlich nur vor EN begreifbar ist, die freilich auch selbst in der Benützung des *ἔργον*-Motivs (1097b24: Rep. 352d9f.) die Nachwirkung Platons zeigt. Siehe Band 6, 1956, 277–8; dort auch Paraphrase des Rep.-Abschnitts. Was aber für EE gilt, das gilt auch für MM, da wir Spuren des Protr. und dahinter Platons schon nachgewiesen haben und weiteres notieren werden (s. u. zu 12,5f.). Und wenn Kapp, mit Recht, findet, daß diesem Teile von EE „trotz seiner wenig glatten Form eine vollkommen natürliche Disposition" zugrunde liege, so gilt das ebenso von MM.

12,5 „in der Seele". Paraphrase von Rep. 353d3–e10, wodurch MM 84b22–28 gedeckt wird: Hat die Seele eine ihr eigentümliche Leistung (*ἔργον*)? Ja, z. B. sie sorgt für etwas, dirigiert, überlegt. Und auch das Leben (*τὸ ζῆν*) ist eine ihr eigentümliche Leistung. Hat die Seele auch eine ihr eigentümliche Trefflichkeit (*ἀρετή*)? Ja. Und wenn die Seele gut ist, somit ihr Wirken mit *ἀρετή* geschieht, dann kommt ein gutes (*εὖ*) Ergebnis heraus. Nun wird als Beispiel der Trefflichkeit die Gerechtigkeit genommen (durch die besondere Zielsetzung von B. I bedingt) und es kommt heraus: die gerechte Seele (= die mit ethischer Tugend versehene) wird gut leben (*εὖ βιώσεται*). Und der *εὖ ζῶν* = *εὐδαίμων*.

12,6 „dies und das" (*τἄλλα μέν*). Breiers Vermutung (1845, 848), daß damit gemeint sei „das was nicht gut ist", ist unzutreffend. Zu verstehen ist: *τἄλλα μὲν ποιεῖ καὶ τὸ ζῆν ποιεῖ*. Normal attisch wäre: *ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἄλλα* (s. Rep. 353d4–6) *μὲν ποιεῖ καὶ δὴ καὶ τὸ ζῆν* (s. EE 1219a24). *τἄλλα* ist unbedingt nötig, denn bei der Seele ist es nicht so einfach wie beim Baumeister: der hat nur eines zu tun.

12,7 „im Sinne der Tugenden" (*κατὰ τὰς ἀρετάς*). Rückgriff auf den Anfang des Werkes (81b24: *τὸ τὰς ἀρετὰς ἔχειν*) und zugleich Verbindung mit der Definition von EN, die im Gegensatz zu EE ja lautet: *ἐνέργεια κατ' ἀρετήν*. Brink (1933, 93) urteilt nicht richtig: „In ganz unarist. Weise ist hier das sittliche Verhalten als Eudaimonie schlechthin bezeichnet". Das müßte genauso für EE gelten. Im übrigen ist auf dieser Stufe gar nichts anderes zu erwarten als die Zusammenfassung des bisher Erarbeiteten. So finden wir denn auch in keiner der 3 Ethiken an dieser Stelle einen Hinweis auf die äußeren Güter, die im Gegensatz zur sokratischen und später zur stoischen Position doch ein Wesensmerkmal der peripatetischen Eudaimonie sind. In EN ist dies nachgetragen 1099a31–b8, in MM bei der Eutychie (1206b33. 1207b16), in EE überhaupt nicht; bei der Behandlung der Kalokagathie werden sie sogar zurückgedrängt (1248b27–37). Und was die dianoëtischen Tugenden betrifft, so ist auch in EE bei der Definition keine Rede davon und in EN findet sich nur der Zusatz: „gibt es aber mehrere Tugenden, dann ist Eudaimonie Tätigkeit im Sinne der besten und vollendetsten" (1098a17), über dessen Sinn der Hörer erst in Buch X

aufgeklärt wird. Es kann aber auch Walzer (1929, 94) nicht zugestimmt werden, daß in MM die Definition der Eud. „fehlt“, daß nur der „Sachverhalt beschrieben“ werde. In MM wird ganz richtig erinnert, daß eine Definition gegeben worden sei (1204a27 *διωρίκαμεν*); diese wird sogar in besonders penibler Weise als Ergebnis des logischen Schlußverfahrens gekennzeichnet. So jedenfalls verstehe ich die dreimalige Wiederholung des *τὸ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν*: (a) 84b30 – (b) 84b36 – (c) 84b38. Sehen wir zu, wie das zustande kommt. Die Formulierungen (a) und (b) erfolgen genau in der Reihenfolge des Ausgangspunktes: (a) setzt voraus die Identifikation von Eud. und *εὖ ζῆν* (84b9); (b) setzt voraus die Scheidung von *ἕξις* und *ἐνέργεια* (84b11); die dritte aber (c), faßt die Formulierungen (a) und (b) zusammen: aus (a) ist genommen *τὸ ἄριστον* (84b36: 31), aus (b) die *ἐνέργεια* (84b38: 31). Die Streichung von (b) in der Übersetzung von Stock beruht offenbar auf einem prima-facie-Eindruck.

12,8 „In einem Gebrauchen“ (*ἐν χρήσει-ἐνεργείᾳ*). In der Urpolitik findet sich folgende Definition der Eudaimonie: *ἐνέργεια καὶ χρῆσις ἀρετῆς τελεία* (VII 13, 1332a9, mit dem Vermerk: „wir haben in der Ethik definiert“). Ebenso Pol. VII 8, 1328a37: Eud. = *τὸ ἄριστον, ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσίς τις τέλειος*. Man hat schon vor 100 Jahren gefragt, worauf sich das beziehe. Wir wollen das Für und Wider hier nicht nocheinmal erörtern, sondern verweisen auf Bendixen 1855, 203–206; Zeller 1879, 151[5]; W. L. Newman, The politics of Ar., I 575; III 423; Jaeger[1] 1923, 298[1]; Arnim, Zur Entstehungsgesch. d. arist. Pol., SB Wien 200, 1, 1924, 102; Theiler 1934, 358[1]. Sicher ist nur, daß wegen des *χρῆσις*-Begriffs EN ausscheidet. Die Entscheidung wäre leichter, wenn sich ein in der Politik gleich folgendes zweites Zitat aus der Ethik (1332a23) exakt bestimmen ließe. Gegen Jaeger a. O. ist einzuwenden, daß der Satz *σπουδαῖος, ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά* zwar mit EE 1248b26 (*ἀγαθός, ᾧ τὰ φύσει ἀγαθά ἐστιν ἀγαθά*) verglichen werden kann, daß aber die Ähnlichkeit mit MM 1207b32 (... *ᾧ τὰ ἁπλῶς ἀγαθά ἐστιν ἀγαθά*) wegen des *ἁπλῶς* größer ist. Da sich aber in beiden Fällen einiges auch zugunsten von EE sagen läßt, möchte ich nicht weiter gehen als Theiler a. O., der zur Eud.-Definition nur notiert: „sehr ähnlich“. Von den Definitionen des Areios-Stob. (130, 18) enthält eine den *χρῆσις*-Begriff, aber wegen der Zusätze hilft auch dies nicht weiter. Auf jeden Fall ist damit zu rechnen, daß Ar. nicht in der Papyrus-Rolle nachgesehen hat; nicht einmal an den nur wenig voneinander entfernten Stellen der Pol. zitiert er völlig gleichlautend.

12,9 „sagten wir“ (*ἦν*). Rückverweis auf 84b16.

13,1 „Nachdem nun“ .. Die Inhalte des Abschnitts 1185a1–13 fassen wir zusammen als: (a) Kindmotiv – (b) Zeitmotiv – (c) Schlafmotiv. Sie kommen in allen 3 Ethiken vor. (a) MM 1185a1–4: EE 1219b5–6. 16–20: EN 1100a1–5. (b) MM 1185a4–9: EE 1219b6–8: EN 1098a18–20. (c) MM 1185a9–13: EE 1219a25: EN 1098b31–99a2. 1095b32. 1102b5–11. Zu (a) und (b): Stob. 131, 19–132, 8; zu (c): 133, 11. Eine genauere Untersuchung über Ort und Art der Motive ist wohl nicht notwendig. Es genüge die grobe Feststellung, daß in EN das in MM Zusammenhängende sich an ganz verschiedenen Stellen findet, nämlich I 10. 6. 9. u. 3. (b) ist direkt an die Definition angeschlossen. In EE steht es teils vor teils nach der Definition; letzteres ist als „Zeugnis“ (1219a40) für die Definition markiert. Wiederum also ist, bei einem an

sich schlichten Thema, die Arbeitsweise von MM unbegreiflich unter der Hypothese, daß MM aus EE, EN kompiliert sei. – Motiv (a) und (c) kommen auch sonst bei Ar. vor; siehe die Einzelerläuterungen. – Das Motiv (b) wird in MM den „Vielen“ zugeschrieben, worunter wie gewöhnlich nicht die anonyme Masse zu verstehen ist. Aus EE (1219b6) und EN (1100a11) wissen wir, daß dahinter die volkstümliche Weisheit des Solon steckt (Herodot 1, 32–33).

13,2 „in einem Knaben“. In einer Zeit, wo die natürlichen Ordnungen noch galten und die Erwachsenen noch nicht zugunsten des „selbständigen“ Kindes abgedankt hatten, war es nicht zweifelhaft, daß das Kind *ἀ-τελής* ist (Pol. 1260a31–33) und somit auch seine Tugend und somit sein Glück. Daß kindliches Leben aber von *ἡδονή* erfüllt sein kann, haben weder Platon noch Ar. bestritten.

13,3 „die volle Zeit“ (*ἐν τῷ μεγίστῳ*). Ein ungewöhnlicher Ausdruck. Es ist aber arist. Lehre, daß Quantitätsbegriffe wie groß, klein auch von Nicht-quantitativem gebraucht werden (Met. V 13, 1020a25). Und so ist folgende Gleichung zwischen *μέγιστος* und *τέλειος* möglich: *μέγιστον* heißt das, was quantitativ nicht mehr übertroffen werden kann; *τέλειον* heißt das, außerhalb dessen nichts mehr zu finden ist, was noch hinzugefügt werden könnte. Und so ergibt sich: *μέγιστον* ist das, was jeweils in seiner Gattung *τέλειον* ist (Met. X 4, 1055a10–12). „Größte Zeit“ in MM ist also „vollendete Zeit“ und vollendet ist sie, weil außerhalb ihrer nicht noch ein Zeitteil zu finden ist, der als zu ihr gehörig ihr noch hinzuzufügen wäre (Met. V 16, 1021b12). Ar. kann auch sagen: *τὸ μέγιστον* ist die *ἀρετὴ μεγέθους* (Rhet. 1361b18). Quantitative und qualitative Formulierung: EN 1101a12 (*ἐν πολλῷ τινι καὶ τελείῳ*, sc. *χρόνῳ*). Als Kommentar diene Stob. 132, 1–3: „Vollendete Zeit bedeutet das von Gott festgesetzte Höchstmaß. Damit ist aber nicht ein bestimmtes exaktes Maß gemeint [etwa 80 Jahre], sondern ein freies (*κατὰ πλάτος* = *οὐ κατ' ἀκρίβειαν*), wie bei der Festsetzung der Körpergröße“.

13,4 „Im Schlafe“. Zweck des Arguments ist, wie der Einleitungssatz sagt, die Bestätigung der Eudaimoniedefinition. Es beruht auf der Lehre von Akt und Potenz und wird wie diese, vielleicht zum erstenmal, im Protr. vorgetragen. In Kap. 11 (56, 13 bis 57, 21 P = fr. 14, p. 56–57, 12 W – im folgenden nur noch P) werden die Begriffe Leben, Erkennen, Wahrnehmen nach Potenz und Akt geteilt. Aktuelles Wahrnehmen vollzieht der Wache, potentielles hat der Schlafende (56, 25; Text nach Ross; *αἴσθησιν ἔχειν-αἰσθήσει χρῆσθαι*: Top. 129b34). Dann erst erfolgt die Höherwertung des Aktuellen gegenüber dem Potentiellen: wahrhaft und im eigentlichen Sinne lebt nur der Wache (57, 2) und das Wissen ist höherwertig, wenn es gebraucht, als wenn es nur gehabt wird (57, 10). Und der Wache lebt in höherem Grade (*μᾶλλον*) als der Schlafende und der *ἐνεργῶν τῇ ψυχῇ* ⟨*μᾶλλον*⟩ *τοῦ μόνον ἔχοντος* ⟨*ψυχήν*⟩ (57, 19). Ähnliche Gedanken, von einem anderen Gesichtspunkt aus, in p. 45, 25–46, 7 P, sowie in De anima 412a23–26; dazu Arnim[2] 1926, 41. – *καθεύδειν διὰ βίου*: Rep. 404a5 (*καθεύδειν τὸν βίον*); siehe Band 6, 1956, 274. 283.

13,5 „bedeutete“ (*ἦν*). Rückverweis auf 84b31.

13,6 „Der Punkt“ . . Inhalt bis 1185a35 s. o. S. 198. Parallelen. MM 1185a14–35: EE (a) 1219b20–25. (b) 1219b30–20a2: EN (a) 1098a1. (b) 1102a32–b12. Das sind drei selbständige Formulierungen zu dem Zwecke, das Ernährungsvermögen aus dem

ethischen Bereich zu eliminieren. Das scheint uns selbstverständlich, aber die traditionelle Annahme von Seelenteilen mußte wohl dazu führen, die Dinge durch eine solche Elimination überschaubarer zu machen. MM und EE (a) stimmen darin überein, daß sie durch ein weiteres Argument den Energie-Charakter der Eudaimonie bestätigen wollen; dann erst folgt der psychologische Abschnitt (Seelenzweiteilung MM 85b1; EE 1219b26). Wenn also auf kleinem Raum nacheinander zweimal von der Seele die Rede ist, so ist das weder in MM noch in EE mangelhafte Disposition; die beiden Abschnitte haben eine ganz verschiedene Funktion. EE (b) und EN (b) stehen bereits in der Psychologie und zeigen, welche Schichten der Seele für das Tugendleben in Frage kommen. EN (a) steht für sich, noch vor der Eudaimoniedefinition: „die spezifische Leistung des Menschen ist nicht die bloße Lebensfunktion, das Leben soweit es lediglich Ernährung und Wachtum ist." Am eigenartigsten, und in keiner Weise aus EE, EN abzuleiten, stellt sich MM dar. Nach dem geschichtlichen Überblick am Anfang und nach der Kritik des Allgemeinbegriffs „Gut" in Kap. 1, sowie nach den Güterdiäresen in Kap. 2 ist dies nun der vierte Abschnitt, wo wir den Sondercharakter von MM studieren können und zwar in der merkwürdigen Einführung des ernährenden Seelenteils (*θρεπτικόν*), sowie, im Zusammenhang damit, der platonischen Seelendreiteilung – und in der Einführung der *ὁρμή*, der seelischen Antriebskraft, eines Begriffes, dessen sich MM von jetzt an bis zur letzten Seite immer wieder bedienen wird. Ich notiere die Stellen; in Klammern ist der Umkreis des Themas bezeichnet. Buch I: 1188b25; 89a30 (Freiwilligkeit, Zwang, Entscheidung) 91a22. 23 (Tapferkeit) 94a27 (Gerechtigkeit) 97b38; 98a8 (natürliche Tugenden) 98a17. 20. 27 (dian. Tugenden). Buch II: 99b38; 1200a5 (natürliche Tugenden) 00b2; 02b19. 21. 23; 03a33 (Beherrschtheit, Unbeherrschtheit) 06b19. 23 (*πάθη-λόγος*) 07a36. 38; 07b4. 15 (Eutychie) 12a34 (Selbstliebe) 13b17 (Freundschaft).

Man sieht aus dieser Zusammenstellung, daß diese Antriebskraft nicht etwas ist, was gelegentlich soz. am Rande auftaucht, sondern überall geht es um die spontane, im Irrationalen aufbrechende, aber auch vom Rationalen her ausgelöste Initialbewegung. Freilich nicht so, daß ein Problem entwickelt würde, sondern mit einer gewissen Selbstverständlichkeit ist die *ὁρμή* einfach da. Literatur: Schleiermacher 1835, 329. Trendelenburg 1867, 437–440. Arnim[1] 1924, 24–37. Kapp 1927, 80. Walzer 1929, 164–170. Arnim[9] 1929, 31–32. Brink 1933, 89–93. Theiler 1934, 361, 375, 377. s. u. S. 257.

Die Verwendung des *ὁρμή*-Begriffes in MM wird jeweils im Zusammenhang der oben notierten Stellen untersucht werden. Jetzt nur einige Vorbemerkungen. *ὁρμή* ist ein altes episches Wort, auch in Dichtung und Prosa des 5. und 4. Jh.s, namentlich von Platon, gebraucht. In philosophischer Umgebung ist natürlich das Stürmische der ursprünglichen Bedeutung meist gemildert. Beispielhafte Formulierung bei Seneca, Ep. 113, 2: virtus agit aliquid, agi autem nihil sine impetu potest. Aber es bleibt der Charakter des Schlechthin-gegebenen, Vorgefundenen, Naturhaften. Begriffe, die vorwiegend Irrationales ausdrücken, sind philosophisch nicht leicht zu bearbeiten – wie soll *ὁρμή*, z. B. von *θυμός*, *πάθος*, *δύναμις*, *ἕξις*, *ἄλογον* abgegrenzt werden? – schwerer jedenfalls als die zahlreichen Bewegungsbegriffe, die man in Leges X und in der Physik des Ar. studieren kann. Erst die Stoa hat hier systematisierend eingegriffen (Fünfteilung SVF III 169). Da Trieb (Bewegungsantrieb) immer nur unverwechselbar eben Trieb sein kann, stimmen Peripatos und Stoa in der

Grundauffassung von ὁρμή überein. Trendelenburg hat in MM stoischen Einfluß angenommen. Doch zeigt die Durcharbeitung des von Arnim in SVF IV bequem dargebotenen Materials, daß die Frage nur so lauten kann: was alles hat die Stoa aus Akademie und Peripatos auch in diesem Punkte übernommen? Trendelenburgs Argumente dürfen seit Arnim[1] 1924, 19–40 als erledigt gelten; sie würden, wenn sie zuträfen, auch die EE als stoisch beeinflußt erweisen. Auch Walzer (104. 168) distanziert sich, wenn auch zögernd, und auch Kapp, Brink und Theiler halten erneute Diskussion offenbar nicht mehr für nötig. Was nun das besondere Hervortreten der ὁρμή in MM betrifft, so ist durch Arnim nachgewiesen, daß MM hier nicht isoliert dasteht, denn dieselbe Lehre kommt auch in EE und EN vor, übereinstimmend mit MM oder mit kleineren Unterschieden. MM unterscheidet sich nur graduell von den anderen Ethiken. Bei unbefangener Prüfung der Texte ergibt sich der Schluß (Arnim[1] 36), daß MM mit dieser Lehre vor EN zu stehen kommt, Ar. also die ὁρμή-Lehre später abgebaut hat zugunsten der eindeutigeren ὄρεξις. Wir müssen also, wenn wir die Herkunft dieser Lehre untersuchen, in die Zeit vor EN zurückgehen. Solange der von Kapp, der Jaeger-Schule und Arnim erwiesene Frühansatz von EE nicht widerlegt ist – wovon bisher nichts zu sehen ist –, sind wir also zunächst an die EE verwiesen. Aber wir wollen hier von ihr absehen, weil auch in ihr nichts darauf schließen läßt, daß diese Lehre erstmals eingeführt oder gar entwickelt wird. So richtet sich also der Blick auf Platon, den Entdecker des Irrationalen. Zuvor aber noch ein Wort zu Stobaios, mit dessen Hilfe Walzer einen Einfluß des Theophrast auf MM zu erkennen glaubte. Während die ὁρμή im Stoikerteil des Stob. ihren gebührenden Platz hat, ist sie bei genauerem Zusehen im Peripatetikerteil nicht zu finden, denn entweder besteht der Verdacht stoischen Einflusses (117, 11. 142, 15. 128, 27 = 75, 2) oder die Bezeugung durch MM reicht so weit aus (128, 23), daß nicht einmal Arnim Theophrast zu bemühen brauchte. Wenn Theophrast pflanzliche Vorgänge nicht selten als ὁρμή bezeichnet, so ist das allgemeiner Sprachgebrauch und die einzige Stelle in dem metaph. Bruchstück überzubewerten hütet sich Theiler (376[3]) mit Recht (εἰς τὸ βέλτιον ὁρμή 11b27 = ὄρεξις τοῦ ἀρίστου 11a6; vgl. auch Protr. p. 51, 16–18 P; De an. 415b1). Meine früher geäußerte Zustimmung zu Theiler (Philol. Suppl. 30, 1, 1937, 46) halte ich nicht mehr aufrecht. Es bleibt der Rekurs auf Platon. Zeugnisse unten bei der Einzelerklärung. Jetzt das Grundsätzliche. In dem geschichtlichen Rückblick im Eingangsteil von MM ist mit einer in den anderen Ethiken nicht vorhandenen Dezidiertheit gesagt, Sokrates habe den irrationalen Seelenteil beseitigt und damit πάθος und ἦθος. Positiv gewendet ist damit als wesentliches Anliegen von MM die Beachtung des ἄλογον proklamiert. In stoischer Terminologie – die durch ihre Kürze praktisch ist – ausgedrückt gibt es eine ὁρμή ἄλογος und eine λογική (beide in MM und EE 1247b18–20; s. u. S. 424). Erstere überwiegt in der Betrachtung und es ist wohl keine zu kühne Annahme, daß der impetus des Irrationalen die ursprünglichere Konzeption ist. In beiden Fällen aber haben wir es mit primären Antrieben zu tun und diese werden dann interessant, wenn man nicht so sehr den vollendeten Zustand des Handelns ἀπ' ἀρετῆς ins Auge faßt, als vielmehr die Genesis des sittlichen Aktes. Diese Betrachtungsweise aber ist durch Platon inauguriert und Ar. hat auf keiner Stufe seines Philosophierens „die von Platon eingeschlagene Grundrichtung der ethischen Forschung, das Natürliche der ethischen Phänomene herauszuarbeiten", verlassen (s. meine o. zitierte Arbeit, 1937, 27; dort Belege aus Platon, 40–46. 50–52; ebenso Band 6, 1956, 273. 471).

13,7 „im Anschluß" (μετὰ τοῦτο). Verbindungsloser Einsatz nicht selten bei Theophrast (H P II 1, 1; IX 1, 1; VIII 9, 1 u. a.).

13,8 „weitab" (μακρὰν ἀπέχον = οὐ πόρρω τινός) zwei Beispiele bei Brink 1933, 90[1]. μακρὰν ἀπέχοντες sensu locali Rhet. ad. Al. 1425a4. Da erst 85a24 klar wird, was dieser ganze Abschnitt hier leisten soll – nämlich Betonung des Energie-Charakters der Eudaimonie, zu welchem Zwecke der Ernährungsteil erst eingeführt wird um sofort ausgegliedert zu werden –, ist diese Bemerkung durchaus am Platze.

13,9 „Teil" (μόριον). Im Protr. (42, 2. 4. 23 P), sowie in EE und MM ist der Begriff „Teil" ohne Reserve verwendet, auch in EN (z. B. VI 2 u. 13, 1144a9), obwohl sich Ar. davon distanziert hatte (EE 1219b32; EN 1102a28–32). Wann Ar. zum erstenmal das θρεπτικόν (der Ausdruck, in anderer Bedeutung, bei Plato, Polit. 267b5) aus dem begehrenden Seelenteil, in den es bei Platon (z. B. Rep. 436a10) eingebettet war, begrifflich herausgehoben hat, wissen wir nicht. Die Begründung, die in MM nicht nur für seine Benennung, sondern auch für seine Existenz gegeben wird, ist ganz elementar – als hätte es z. B. Plato, Tim. 70de nicht gegeben –, so daß man den Eindruck hat, als sei sie hier zum erstenmal formuliert. An De anima II 3.4 ist gar nicht zu denken. Die Formulierung μόριον ᾧ τρεφόμεθα kenne ich sonst nicht. Wirkt hier Platon nach? (Rep. 439d6 τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ, sc. ἡ ψυχή ib. d5. e3).

13,10 „der beseelten Wesen". De an. 416b9: Ernährung gibt es nur da wo Leben ist.

13,11 „Von den folgenden" (τούτων). Vorausweisend (gegen Arnim[1] 1924, 29). Die 3 platonischen Seelenteile verweisen uns wiederum auf den Ar. der Topik (s. o. S. 163–165; Arnim[5] 1927, 6–12; De an. 432a25).

13,12 „der vollen" (τελείας). Genau so war die Eudaimoniedefinition nicht formuliert. Aber an der Stelle, wo Ar. in EN (1102a5) die Definition wiederholt, gebraucht er dieselbe Formel, während in den o. S. 200 zitierten Formeln der Politik τέλειος auf χρῆσις bezogen ist. Stob. 130, 18: χρῆσις ἀρετῆς τελείας . . .

13,13 „Impuls" (ὁρμή). Es scheint befremdlich, daß gerade der Ernährungsteil keine ὁρμή haben soll, den Platon so drastisch als reißendes Tier bezeichnet hatte (Tim. 70e). In der Tat schreibt Platon der begehrenden Teilgestalt der Seele – insoferne sie Sitz der elementarsten Strebungen ist, dürfen wir sie mit dem θρεπτικόν vergleichen – ein sehr kräftiges Streben zu. Im Staat stellt er die Frage, ob wir mit einem eigenen Seelenteil nach Nahrung und Fortpflanzung verlangen oder ob wir jeweils mit der ganzen Seele in Aktion treten, „sobald wir in diese Richtung aufgebrochen sind" (ὅλῃ τῇ ψυχῇ πράττομεν, ὅταν ὁρμήσωμεν, Rep. 436a10–b2). Dies bedeutet, daß Platon für das aktuelle Befriedigen des Triebes (πράττειν = ἐνεργεῖν) eine Vorstufe annimmt, die ὁρμή, wir würden sagen: die Bewegung des Instinkts. Im selben Zusammenhang stellt er auch ὄρεξις und ὁρμή nebeneinander: die Seele des Dürstenden οὐκ ἄλλο τι βούλεται ἢ πιεῖν, καὶ τούτου ὀρέγεται καὶ ἐπὶ τοῦτο ὁρμᾷ (439b1). Ebenso wird im Philebos das Verlangen nach dem Trinken als seelische ὁρμή nachgewiesen (35c12. d2). Die Anwendung dieses Begriffs ist so umfassend, daß er sogar die höchsten Formen menschlicher Betätigung auszudrücken vermag: die ὁρμή der wahrhaft philosophischen Menschen (Phileb. 57d1) und die der philosophischen Seele zum Göttlichen (Rep. 611e4; vgl. Phaedr. 279a9 ὁρμὴ θειοτέρα). Das ist es, was Ar., aus anderer Sicht, als ὄρεξις nach dem Göttlichen bezeichnet (De an. 415b1, auf Symp. 207d1 beruhend). Natürlich gibt es bei Platon keine systematische ὁρμή-

Lehre, aber man sieht die Ansatzpunkte für Akademie (siehe Def. 415e6 θυμός· ὁρμὴ βίαιος ἄνευ λογισμοῦ) und Peripatos. Wir werden diesen Spuren jeweils suo loco nachgehen. Jetzt fragen wir: wieso kann in MM dem Ernährungsteil der impetus abgesprochen werden? Dies wird klar aus der folgenden Begründung:

14,1 „Feuer". Auch hier fragt man sich zunächst: warum soll das so bewegliche Feuer keinen Bewegungsdrang haben? Es ist doch arist. Anschauung, daß es den Drang nach oben hat (EE 1224a17; MM 1188b4). Gewiß, aber jetzt ist das Feuer nicht als lodernde Opferflamme eingeführt, sondern weil es eine Theorie gab, daß das Feuer schlechthin Ursache von Ernährung und Wachstum sei, also das Feuer als Lebenswärme (De an. 416a9–18; Part. an. 652b7–13 u. a.), unter der Voraussetzung, daß es als einziges Element sich selber nährt (Homer schildert z. B. die grassierende Gewalt des Feuers, Ilias 11, 155–7). Aber diese Theorie lehnt Ar. ab; gewiß breitet sich das Feuer unendlich aus, aber nur solange Stoff da ist (De an. 416a16; von der Stoa übernommen: omnem ignem pastus indigere nec permanere ullo modo posse, nisi alitur SVF I 501, 19). Das Feuer aber kann sich seine Nahrung nicht selber nehmen, was doch beim Verbrennungsprozeß der Verdauung evident ist: *ὑπολειπούσης γὰρ τῆς τροφῆς, οὐ δυναμένου λαμβάνειν τοῦ θερμοῦ τὴν τροφήν, φθορὰ γίνεται τοῦ πυρός* (Parva Nat. 469b24–26; dort auch *καταναλίσκειν τὴν τροφήν*, b29). Dies also ist die exakte Parallele zu MM. In deren Sprache ausgedrückt würde der eben zitierte Satz lauten: *τὸ πῦρ οὐκ ἔχει ὁρμὴν πρὸς τὸ λαβεῖν τροφήν*. Wenn Walzer (165) sagt: „Eine *ὁρμή* des Feuers wird also hier geleugnet", so ist das richtig, aber es ist die genuine Lehre des Ar., was auch Arnim[9] 1929, 30 nicht gesehen hat.

14,2 „Danach nun" .. Ankündigung des neuen Themas: „Was ist die Tugend?" und Begründung durch die Definition der Eudaimonie. Also glatter Anschluß. Erst wenn wir nachrechnen, kommt ein Bedenken. Eben dieses Thema war ja schon im Eingang des Werkes formuliert worden (82a1 *δεῖ ἄρα πρῶτον ὑπὲρ ἀρετῆς εἰπεῖν*) und zwar ohne eine Hindeutung auf Zusammenhang mit der Eudaimonie. Die Ankündigung wird nur insoweit erfüllt, als falsche Auffassungen über das Wesen der Tugend zurückgewiesen werden; dann erfolgt der Übergang zur Güterlehre. Wir haben den Aufbau der 4 ersten Kapitel o. S. 167f. zusammengefaßt. Die Einzelerklärung hat ergeben, daß der Gedanke an die Eudaimonie überall zugrundeliegt, daß z. B. mit Rücksicht auf ihn die Güterteilungen gegeben werden. Wir können also jetzt (85a36) nur einen Satz vermissen, der etwa lautet: „Und nun kommen wir auf die eingangs gestellte Frage zurück, was ist die Tugend?" Solche Sätze aber kommen nur vor in Werken, die eine Fülle von Teilthemen in einen übergreifenden Zusammenhang bringen, also eine Großkomposition schaffen. Dies geschieht in EN (vgl. z. B. 1095b14), dagegen nicht in MM, die den Stoff more topico darbieten. Nur wenn man EN für die „Quelle" von MM hält, kann man sagen, daß 85a36 in „striktem Gegensatz" zu 82a1 stehe (Brink 83). So viel aber hat sich uns schon bisher gezeigt, daß MM weder aus EE noch aus EN ableitbar ist. Das Messen an EN muß zu falschen Schlüssen führen. – Parallelen. MM 1185a36–39: EE 1218b38. 20a22: EN 1102a5–6. 1106a12 (*ἕξεις*). a22–24.

14,3 „einfach" (*ἁπλῶς*). Die Formulierung wie 87b34–36 (Walzer 1929, 91; R. Eukken, Jb. f. class. Philol. 99, 1869, 818). Der akademische Ursprung der Definition ist o. S. 104 nachgewiesen. Nicht nur die Tugend, sondern j e d e Tugend ist *βελτίστη*

ἕξις (91a37. 90a21) und in der Tat sind in den Definitiones die wesentlichen Tugenden und einige Fehler als ἕξεις definiert (Zusammenstellung bei Walzer 212[1]). Dasselbe Schema auch in der Topik (Arnim[5] 1927, 13). – ἕξις ist jetzt nicht mehr wie 84b12 das bloße „Haben", sondern fester Zustand, Grund- und Dauerzustand, Grund-Haltung, Grundbeschaffenheit, Habitus.

Kapitel 5

Inhalt: Seelenzweiteilung; die Tugenden jedes der beiden Teile. Verhältnis dieser Tugend zu Lob und Anerkennung. Wie die Gesundheit, so werden auch die Tugenden durch das Zuviel oder das Zuwenig zerstört, durch das richtige Maß dagegen erhalten und gemehrt. Die Tapferkeit – für die anderen Tugenden gilt entsprechend dasselbe – wird durch zu viel oder zu wenig Furcht zerstört, durch Furcht mit Maßen dagegen (erhalten und) gemehrt. Mehrung und Zerstörung erfolgen also durch ein und dasselbe, nämlich die Furcht.

14,4 „von der Seele" .. Parallelen. MM 85b1–12: EE 1219b26–30. 1220a5–12: EN 1102a18–19. 25–28. 1103a3–10. In den 3 Ethiken steht der Abschnitt an derselben Stelle des Aufrisses. Die Zweiteilung der Seele (dazu o. S. 163f.) wird aber nur von MM, der bisherigen Vorliebe entsprechend, ausdrücklich als Diärese bezeichnet (85b3 = 82a24). Die beiden Teile sind einfach nebeneinander gestellt, das Problem der Unter- oder Überordnung taucht nur kurz auf (85b12), während es in EE (1219 b29) sofort mit Entschiedenheit formuliert und in EN am Schluß von I breit dargestellt wird. In MM werden die entsprechenden Tugenden in Form kleiner Kataloge aufgezählt, wovon sich in EE nichts, in EN (1103a5) nur eine zufällige Auswahl findet. Während aber in EE, EN die Termini technici *διανοητικαί-ἠθικαὶ ἀρεταί* gebraucht sind, gelten in MM die ersteren zwar als Tugenden wie 82a24 (denn 85a9 ist natürlich zu verstehen *κατὰ τὰς τοῦ τὸν λόγον ἔχοντος ⟨ἀρετάς⟩*; dies gegen Walzer 184), aber der Ausdruck *διανοητικός* findet sich in MM nur ein einzigesmal, in dem Referat über Sokrates (82a18 *δ. τῆς ψυχῆς μόριον*; s. o. S. 162). Das ist der Tatbestand, der von der Forschung bereits beachtet worden ist, den wir aber erst zu MM I 34 genau zu würdigen haben. Vorerst genüge der Verweis auf Arnim[8] 1929, 44–47.

Jetzt wollen wir den Katalog der geistigen Vorzüge betrachten, der allein schon eine Ableitung des Abschnittes aus EE oder EN unmöglich macht. Zunächst sprechen wir von dem Zusammenhang mit der Areios-Stob.-Epitome, dann von seinem Inhalt. Der ganze Abschnitt 85b4–8 ist wörtlich von Areios übernommen (Stob. 137, 18–23) und zwar so, daß auch die Reihenfolge der geistigen Vorzüge (von der Kalokagathie abgesehen) dieselbe ist wie in MM. Zusammenstellung bei Walzer 184. Es bestätigt sich unsere Erkenntnis (s. o. S. 100f.), daß der Verfasser des bei Areios benützten jungperipatetischen Handbuchs MM wörtlich ausgeschrieben hat, was sich auch für EE nachweisen ließe (z. B. Stob. 139, 23–140, 6: EE 1220b27–33, nachdem unmittelbar vorher, eben 137, 14–139, 18, wörtlich MM benutzt war). Es muß hier einmal grundsätzlich ausgesprochen werden: die These ist nicht bewiesen, daß dort, wo wir bei Areios wörtliche Übereinstimmung mit dem Wortlaut unserer MM antreffen, diese nicht direkt vorliege, sondern in der Brechung des Theophrast, sei es daß dieser

die vor ihm verfaßte MM in seine Ethik hineingearbeitet hat (Arnim), sei es daß die nach ihm verfaßte MM ihrerseits Theophrast benützt (Walzer, Jaeger). Die eine wie die andere These ließe sich nur mit Sicherheit handhaben, wenn wirklich eine exakte Analyse der Areios-Epitome vorläge. Zur Zeit aber ist es so, daß Arnim[2] 1926, weit über das Ziel hinausschießend, so ziemlich alles auf Th. zurückgeführt hat (siehe meine Arbeit von 1937 [o. S. 203] passim und das besonnene Urteil von Regenbogen 1940, 1492f.) und daß andererseits durch die Jaegerschule keine über gelegentliche Benutzung zu entwicklungsgeschichtlichen Zwecken hinausgehende Gesamtanalyse des Areios vorgelegt worden ist. So viel glaube ich auf Grund meiner unedierten Sammlungen zu Th.s Ethik, in denen Wesentliches wohl nicht fehlt, sagen zu dürfen: das gegenüber Wimmers ungenügender Fragmentsammlung stark vermehrte Material gibt uns keinerlei Anhaltspunkte für die Vorstellung, Th. habe so gearbeitet, daß er aus den drei Ethiken z. T. wörtlich abschreibend, eine eigene große Synthese hergestellt habe (s. auch Regenbogen 1480, 33–40). Wie es um Benützung des Th. in MM steht, das wird später suo loco zu behandeln sein.
Nun zum Inhalt des kleinen Tugendkatalogs: *φρόνησις, ἀγχίνοια, σοφία, εὐμάθεια, μνήμη.* EN nennt *σοφία, σύνεσις, φρόνησις.* Aber während diese dann in VI auch tatsächlich analysiert werden, ist das in MM bei *ἀγχίνοια, εὐμάθεια, μνήμη* nicht der Fall. Sie tauchen nie wieder auf, *εὐμάθεια, μνήμη* auch in den anderen Ethiken nicht; die *ἀγχίνοια* in EN 1142b5, aber nur um eliminiert zu werden. Ein einzigesmal in Rhet. I 6, 1362b24, in einer Aufzählung von Tugenden als *ἀγαθὰ ψυχῆς: ἔτι εὐφυΐα, μνήμη, εὐμάθεια, ἀγχίνοια, πάντα τὰ τοιαῦτα.* Nun erinnern wir uns (s. Band 6, 1956, 460. 364), daß die Verbindung von *εὐμάθεια, μνήμη, ἀγχίνοια* uns wiederholt bei Platon begegnet. Diese Dreiheit gehört soz. zu der Grundausstattung des Mannes, der einmal „Philosophenkönig" sein soll (Meno 88a8; Rep. 487a4; 503c2; Theaetet 144a7; Leges 747b5). Ich möchte auch behaupten, daß der Gegensatz von ethischer und dianoëtischer Tugend so formuliert ist wie in Rep. 518c9–519a1, daß also *αὗται αἱ ἀρεταὶ λεγόμεναι* (85b7) anklingt an *αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς* (518c9). Natürlich geht MM nicht etwa direkt auf Platons Staat zurück, aber diese geistigen Qualitäten sind offenbar in der Akademie weiter behandelt worden (Def. 413d6; 414a8; 412e4) und so wird uns der bisher schon wiederholt beobachtete Zusammenhang von MM mit der Akademie weiter bestätigt. Wie im Falle der Güterdiäresen so wird auch jetzt ein offenbar fertiges Teilstück verwendet, wobei dann Unterteile mitgetragen werden, auch wenn sie nachher keine Rolle mehr spielen. Oder: als dieser Katalog eingebaut wurde, wurde nicht wie in EN schon an die späteren Zusammenhänge, also an I 34 gedacht.

14,5 „Sitz" (*ἐγγίνεται*). Nicht „entwickelt sich", sondern einfach „il y a" (vgl. etwa 93b31; 1207a16), wie oft im Ionischen (Herodot 8, 83 *ὅσα ἐν ἀνθρώπου φύσι ἐγγίνεται*) und bei Platon (Ast: innascor, existo in, insum; vgl. etwa Rep. 351d9 + 10: synonym *ἐνεῖναι*).

14,6 „umrißhafte". Zahlreich sind die Wendungen bei Ar. zum Ausdruck, daß eine Untersuchung zunächst nur umrißhaft gegeben werden soll. Aber wie kann eine Diairesis umrißhaft sein? Eucken [s. o. S. 205] 819 hat nur eine Parallele (Oecon. II 1, 1345b12), wo ebenfalls eine ganz präzise, gar nicht umrißhafte Vierteilung der Oekonomik gegeben wird; dort ist das *τύπῳ* damit erklärt, daß sich später herausstellen werde, daß weitere Teilgebiete unter diese vier fallen.

14,7 „Einsicht" (φρόνησις) usw. Über die möglichen Ansatzpunkte der Zweiteilung der Tugenden bei Platon s. Band 6, 294; dort ist nachzutragen die Untersuchung von Cratylus 411 dff. durch Jaeger ([2]1928, 402[2]), aus dem er schließt, „daß schon Plato den Begriff der Tugend in ein phronetisches und ein ethisches Element zerlegte" (Walzer 1929, 178). Aber von da bis zu Ar. sind missing links; Topik (mit Ausnahme vielleicht von 128b36–39) und Protr. (mit Ausnahme vielleicht von p. 42, 20–23 P) lassen uns im Stich. Die Ethiken mit ihrer festen Systematik sind da alle drei schon gleich weit von Platon entfernt.

14,8 „niemand gelobt" (οὐδεὶς ἐπαινεῖται). Der „Widerspruch" zu 97a17 (der φρόνιμος wird gelobt) ist beinahe gleichzeitig von Brandis (1857, 1357 A. 44) und Ramsauer (1858, 56) festgestellt und neuerdings aufgegriffen worden von Arnim[1] 1924, 84; Jaeger[2] 1928, 411; Arnim[8] 1929, 44–47; Walzer 1929, 184; Band 6, 1956, 450 (zu dem Begriff des Lobes ebd. 290). In EE (1220a6) und EN (1103a8) gilt im Gegensatz zu MM der Weise als lobwürdig. Aber aus dem Text von EN sieht man klar, daß die Geltung der philosophischen Weisheit als Tugend nicht selbstverständlich war, denn sonst hätte es nicht eines kleinen Syllogismus bedurft, der mit Hilfe des Begriffs ἐπαινετὴ ἕξις erst erweist, daß Weisheit auch eine Tugend ist. Es muß also der Begriff „Tugend" einmal soz. reserviert gewesen sein für die Vorzüge des Ethos (vor der Abfassung von EN, daher nicht mit Jaeger[2] 1928, 411–2 an Dikaiarch zu denken); denn dies liegt in dem Satz, der dem Syllogismus in EN vorhergeht: moralische Prädikate seien „ruhig" und „besonnen", nicht aber „intelligent" und „einsichtig". Theiler (1934, 377[1]) glaubte im späten Platon (Leges 689cd) diese Anschauung fassen zu können, aber einen ausführlichen Nachweis hat er leider nicht vorgelegt.

Viel deutlicher als aus EN ergibt sich aber aus MM – und dies ist meine Stellungnahme zu den oben genannten Einzeluntersuchungen –, daß die Geltung der intellektuellen Vorzüge nicht selbstverständlich war; denn am Ende von I wird erst ausdrücklich nachgewiesen, daß praktische sittliche Einsicht und philosophische Weisheit Tugenden sind (I 34, 1197a16; b3–10). Aus diesem Nachweis ergibt sich noch nicht von selbst, daß die beiden Vorzüge auch lobwürdig sind – schon deshalb nicht von selbst, weil beide wesensverschieden sind (97b2). Für die sittliche Einsicht wird das Lobwürdige nachgewiesen, indem ihre unlösliche Verknüpfung mit der ethischen Tugend gezeigt wird; wenn sie von letzterer gar nicht getrennt werden kann, so hat sie wie diese den Charakter des Lobwürdigen (98a22–31). Für die σοφία aber wird dieser Nachweis nicht erbracht. Da bleibt es also unausgesprochen bei dem οὐκ ἐπαινετόν. Warum? Weil sie mit dem sittlichen Leben nichts zu tun hat: ihr Objekt ist die spekulativ zu erfassende Wahrheit (97a23–30; 33–97b2). Im Falle der σοφία besteht also kein Widerspruch zu I 5. Von der an MM geübten Kritik (Widerspruch zwischen I 5 und I 34) bleibt also nur bestehen, daß in I 5 der Tugendcharakter der Phronesis geleugnet, in I 34 aber bewiesen wird – allerdings ohne Bezugnahme auf I 5. Aber dieses Verfahren der unverbundenen Stoffdarbietung kennen wir ja bereits. So wenig wir fordern dürfen, daß in I 34 gesagt werde: „Wir haben in I 5 unter den Vorzügen des Verstandes auch εὐμάθεια und μνήμη genannt, behandeln sie aber jetzt nicht", so wenig können wir eine solche Bezugnahme bei der Frage „lobwürdig oder nicht lobwürdig" fordern, außer wir wollten das Urmanuskript korrigieren. Daß aber der σοφός in EE und EN lobwürdig ist und in MM nicht, das kann man als Widerspruch bezeichnen, aber damit ist nichts erklärt. Wir sagen: MM ist gerade

wegen des so beflissenen Nachweises des Tugendcharakters von φρόνησις und σοφία der in EN nur kurz anklingenden, uns leider noch nicht recht faßbaren Anschauung näher, daß intellektuelle Vorzüge keine Tugenden sind. Die Lösung kann natürlich nicht darin liegen, daß Intelligenz etwas Angeborenes ist (ethische Tugend ist nicht angeboren, EN 1103a19), also gegenüber den Akten der ethischen Tugend nicht „verdienstvoll". Aber wenn man die intellektuellen Vorzüge nicht als vollendete ἕξεις betrachtet, sondern als δυνάμεις (nach EN 1101b12–18 ist dies möglich), so mag man sich an die aristotelische, auch bei Platon schon nachweisbare Lehre erinnern, daß δυνάμεις nicht eindeutig festgelegt, sondern τῶν ἐναντίων sind, zum Guten wie zum Bösen gebraucht werden können (Met. IX 2, 1046a36–b7; EN V 1, 1129a13–16; Band 6, 1956, 399), während, ebenfalls nach Ar., moralische ἕξεις immer Gutes wirken. In EN VI 13 (Band 6, 1956, 469–70) fassen wir die Lehre, daß Phronesis nicht möglich ist ohne die naturgegebene Anlage der δεινότης, und daß der δεινός erst mit Hilfe der ethischen Tugend – weil diese das Ziel richtig setzt – zum φρόνιμος wird (1144a23–29). Unter Umständen wird ein φρόνιμος sogar als „gerissen" bezeichnet (πανοῦργος 1144a28). Im ganzen freilich müssen wir uns gestehen, daß Ar. auch auf der Stufe von EN das schwierige Thema der dianoëtischen Tugenden nicht voll bewältigt hat.

14,9 „der irrationale Teil" (τὸ ἄλογον). Das heißt nicht: die ethischen Tugenden werden nicht gelobt. Deren Geltung steht fest; αἱ ἀρεταὶ λεγόμεναι (85b7) heißt ja auch nicht „die sogenannten Tugenden" (gegen Jaeger[2] 1928, 411[1]; s. Stob. 137, 23). Sondern der irrationale Teil als solcher wird nicht gelobt. Wie sollten denn die niederen Strebungen wie Begierde, Zorn usw., die im Alogon sitzen, lobwürdig sein? Die Begründung weist am Anfang eine Textverderbnis auf. Überliefert ἄλογον εἶναι ᾗ. Vetusta: irracionabile esse in quantum famulativum. Die Berücksichtigung des Itazismus, der hier Ursache der Korruptel ist, läßt keine eindeutige Heilung zu. Diese kann nur durch Klärung des Inhalts gewonnen werden. Die Korruptel steckt in dem sinnlosen εἶναι (Bonitz 1844, 16), was Susemihl im Apparat nicht hätte verkennen sollen. „Daß das Alogon existiert, wird nicht gelobt" ist kein möglicher Gedanke. Ebensowenig, daß das Alogon nicht gelobt wird, insoferne es dem Logikon dient. Genau das Gegenteil ist durchgängige platonisch-peripatetische Lehre. Die Emendation von Bonitz ἄλογον, εἰ μὴ ᾗ ist in der Tat evident. Der Sinn des Satzes wird durch MM selbst geklärt: die Inhalte des Alogon sind solange unbedeutend und kein Lobwürdiges, als sie sich soz. noch im Rohzustand befinden, d. h. die Verbindung mit dem „richtigen Logos" nicht hergestellt ist (97b37–98a6). Wenn aber das Alogon seine Würde dadurch bekommt, daß es dem Logikon dient, so ist letzteres offenbar das Höherwertige. Das haben jene Interpreten übersehen, die in MM eine grundsätzliche Abwertung des διανοητικόν statuieren. – MM allein bezeichnet die Funktion des Alogon als „Dienen" und bekundet damit Nähe zu Platon, Akademie und Topik (Tim. 70a.d; Def. 412a5 ἀνδρεία = τόλμα ὑπηρετικὴ φρονήσεως; Xenokrates fr. 77 H, s. Band 6, 1956, 283; Top. 128b19 = Plato, Prot. 326b7; 129a10–13).

14,10 „die ethische Tugend" . . Parallelen. MM 1185b13–32: EN 1104a11–26 (EE 1220a26–34). Dieser Abschnitt leitet, abrupt wie immer, die Lehre von der rechten Mitte ein. Auch in EN (1104a11) ist die Abruptheit – vorhergeht eine methodologische Überlegung – nur wenig gemildert. Immerhin ist dort schon, vom Anfang des II. B. an, herausgearbeitet, daß bei der ethischen Tugend alles auf Gewöhnung an-

kommt (in MM folgt dies in Kap. 6), auf die ständige Wiederholung ähnlicher Akte, bis der feste Dauerzustand erreicht ist. Aber wie soll man sich diese Wiederholung genauer vorstellen? Darauf antwortet die – unausgesprochen – letzlich auf der Kategorie der Qualität beruhende *μεσότης*-Lehre. Der Unterschied zu EN 1104a11–26 liegt darin, daß in MM als erstes das Substrat herausgearbeitet wird, aus dem die Tugendakte erwachsen. Das Substrat, so wird an der Tapferkeit exemplifiziert, der Akte der Feigheit, Tollkühnheit, Tapferkeit ist die Furcht, also ein Pathos. Sowohl Mehrung als auch Zerstörung der Tapferkeit geschieht durch ein und dasselbe, nämlich durch die Furcht, je nachdem, in welchem Grade (*μᾶλλον-ἧττον*) sie auftritt. Mit anderen Worten: die Tugend ist *μεσότης παθῶν* (86a33). Dieser zentrale Begriff wird hier also vorbereitet und die in der Sokrateskritik zum erstenmal beobachtete Grundeinstellung auf das Irrationale damit konsequent weiterentwickelt. – Daß der ganze Abschnitt wörtlich bei Areios-Stob. (137, 24–138, 20) zitiert wird, haben wir o. S. 101 veranschaulicht. Doch fehlt bei ihm eben der wesentliche Punkt, nämlich das Konvergieren der Gedanken auf das Furcht-Substrat. Er fehlt, weil die grundsätzliche Verlagerung des Schwergewichts auf das Irrationale, etwa gar eine Formulierung wie MM 1206b17–25, bei Areios nicht vorhanden ist (s. meine Arbeit von 1937, 45[1]). Areios hätte also an dieser Stelle besser EN ausgeschrieben, wo er nichts wegzulassen brauchte. Warum geschieht das nicht? Warum ist in seiner Vorlage nicht EN zugrunde gelegt und jeweils nur dort Fehlendes aus EE, MM ergänzt? Ungelöste Fragen.

14, 11 „Zerstörung" (*ἔστιν φθειρομένη*). Nicht ungewöhnlich. *ἔστι δ' ἔχοντα* (Parv. Nat. 465a2). Kühner-Gerth 1, 38A3.

14,12 „Ethos" (*ἠθικῶν*). Im 17. Jh. galt dies als Selbstzitat des Ar., woraus sich die Echtheit von MM ergab (s. o. S. 113). Dagegen versteht Pansch (1841, 6): ex iis quae ad mores pertinent; also: die Zerstörung der ethischen Tugend soll man aus den ethischen Problemen sehen. Hier scheint eine alte, weil einhellig dargebotene (Vetusta: ex moralibus) Korruptel vorzuliegen. *αἰσθήσεων* aus Stob. 138, 2 ist inhaltlich sicher richtig, aber *αἰσθητῶν* ist paläographisch plausibler und durch MM selbst (83a27) empfohlen. *δεῖ δέ* dann natürlich nicht adversativ. – Zu *ἀφανής-φανερός* s. o. S. 179.

Ich möchte aber doch einen Versuch, die Überlieferung zu halten, zur Debatte stellen. „Die ethische Tugend wird durch Zuviel und Zuwenig zerstört". Das steht wie eine Überschrift da. Dann geht es weiter: „Daß das Zuviel und Zuwenig ⟨auf verschiedenen Gebieten, nicht nur bei der Tugend⟩ zerstörende Wirkung hat, das kann man an Erscheinungen im Bereiche des *ἦθος* studieren. Aber dieses „Ethische" ist ein *ἀφανές*. Wir brauchen greifbarere Fakten. Nun, körperliche Vorgänge sind so ein Faktum. Es folgen die konkreten Beispiele: *γυμνάσια, ποτά, σιτία*. Ähnliche Vorgänge gibt es bei den Tugenden – und nun wird mit *πάθη* exemplifiziert, die ja ohne weiteres als *ἠθικά* aufgefaßt werden können. Es ist also nicht ungereimt zu sagen: „Die ethische Tugend wird zerstört . . Man kann es aus 'ethischen' Erscheinungen, die nicht Tugenden sind, aus deren richtigem Verhältnis sich aber Tugend ergibt, studieren". *ἠθικά* ist zu verstehen nach Pol. VIII 5, 1340a21, wo Ross in seiner Ausgabe zu Unrecht statt *ἠθικῶν ἠθῶν* schreibt. Vgl. Met. 987b1. Unter dem Oberbegriff *τὰ ἠθικά* erscheinen dort: Zorn, *πρᾳότης*, Tapferkeit, Besonnenheit und deren Gegenteile. Ähnliche Oberbegriffe sind *τὰ σωματικά* und *τὰ ψυχικά* (EN 1099a8:

τὸ ἥδεσθαι τῶν ψυχικῶν, sc. ἐστί). Unmittelbar nach ἠθικὴ ἀρετή von ἠθικά zu sprechen mag auf den ersten Blick hart erscheinen, aber die pronominale Ausdrucksweise von EN (1104a12 τὰ τοιαῦτα πέφυκεν .. φθείρεσθαι) ist nicht minder hart. – Zum Klischeehaften der Formulierung von 85b16–20 Brink 1933, 35. EN elegant. Aber das Klischee von MM wird weit übertroffen z. B. durch Leges 733a9–d5, wo 15mal *βουλόμεθα* steht (s. auch G. Müller, Nomoistudien 114).

14,13 „das Maß" (*συμμέτρων*). Topik 139b21: Gesundheit = *συμμετρία θερμῶν καὶ ψυχρῶν*. Die Ähnlichkeit zwischen MM und EN in diesem Abschnitt ist nicht durch Abschreiben zu erklären. Die ganze Partie ist offenbar ein fertig zubereitetes Lehrstück – daher auch die methodologische Formel 85b15 = EN 1104a13, s. o. S. 185 – aus der Akademietradition (Ps.-Plato, Amatores 133e2–134d6). Nur in MM wird die Folgerung gezogen, nicht daß die *μεσότης* (EN 1104a26) die Tugend erhält, sondern das *μέτριον* (85b29; Top. 123b29; Def. 415a4). Nur MM steht hier auf der Stufe der Amatores und nur für MM gilt die schöne, aber von W. Jaeger natürlich nicht den MM zugedachte Formulierung: „Die platonische Tugendlehre ist eine nach medizinischem Muster aufgestellte Lehre von der Kachexie und Euhexie der Seele; ihr Prinzip ist der Begriff des Maßes (*μέτρον*) und der Symmetrie oder Harmonie" ([1]1923, 41; s. auch 42[1]).

15,1 „Laß" (*ἐὰν ποιήσῃς*). Das Du der logischen Schriften. Zusammenstellung Brink 61, A 107.

15,2 „die Götter". Nicht in EE, EN. Gedacht ist nicht an mangelnde „Gottesfurcht", sondern an Ilias-Szenen (Stob. 141, 15 *κἂν ᾖ θεὸς ὁ ἐπιών*). Die Beispiele wechseln: Stob. 138, 13. 141, 16 der Schatten; MM 90b16 = EE 1229b27 Blitz und Donner. Der Feige fürchtet alles, sogar die vorbeisurrende Fliege (Pol. VII 1, 1323a29).

15,3 „alles-nichts" (*πάντα-μηθέν*). Schematik, die nach einer traditionellen Diärese aussieht. Bei Stob. 141, 11f., in EE und auch weiterhin in MM. Statistik bei Arnim[4] 1927, 234.

15,4 „durchgängiges" (*πάντες = οἱ περὶ πᾶν*). Spengels Vermutung *παντός* widerlegt durch 91a31.

Kapitel 6

Inhalt: Für die Definition der ethischen Tugend ist wichtig nicht nur ihre Beziehung zum *μέτριον*, sondern auch ihre enge Verbindung mit Lust und Unlust. Diese sind ihr „Bereich". Ein wesentliches Merkmal dieser Tugend ist, wie ihr Name besagt, die Gewöhnung. Daher ist sie kein Naturding, denn in der Natur gibt es nur Konstanz, nicht Ungewöhnung.

15,5 „Ferner" .. Parallelen. MM 85b33–37: EN 1104b4–11: EE 1220a34–35. Nach dem Wortlaut ist größte Übereinstimmung zwischen MM und EN:

MM	EN
διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν,	*διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν,*
διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα.	*διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα.*
ἔστιν οὖν ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας.	*περὶ ἡδονὰς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή*

Aber was in MM steht, ist in EN nur das erste von 8 Argumenten, die die wesenhafte Verbindung Lust-Unlust-Tugend illustrieren sollen, und das alles ist in EN nur eine Art Prodromos, der zu der Frage: Was ist die Tugend? erst hinführt. In MM ist es, wie das Einleitungssätzchen besagt, ein Teil des definitorischen Bemühens, nachdem die Frage nach dem *τί ἐστιν* ja schon 84b36 gestellt war. In der Anordnung des Stoffs stimmt MM zu EE. Wer auf dem Boden der Abschreibe-Theorie steht, wird annehmen dürfen, daß die Beschädigung der Ar.-Manuskripte nicht erst im Keller von Skepsis erfolgte, sondern bei der pausenlosen evolutio der Rollen durch den fabricator von MM. Der Verfasser des jungperipatetischen Handbuchs ist sorglicher mit dem Papyrus umgegangen, denn er hat sich in Anordnung des Stoffs und im Wortlaut nur an MM angeschlossen, lediglich indirekte Rede gebraucht (138, 21–26). Die Gleichheit des Wortlauts in MM und EN (geradezu gorgianische Isokola) dürfte sich wiederum durch formelhafte Verfestigung alten Lehrguts erklären, das seit dem Philebos gewiß oft behandelt war (s. z. B. Def. 411e7: Besonnenheit = *εὐαρμοστία* . . *ψυχῆς πρὸς τὰς κατὰ φύσιν ἡδονὰς καὶ λύπας*. Zu D. J. Allan s. o. S. 145.

15,6 „bekommen" (*λαβεῖν*). Dies könnte nur dann „begrifflich fassen" bedeuten, wenn vor *ἀρετήν* der Artikel stünde.

15,7 „Der Name" . . Parallelen. MM 85b36–86a8: EN 1103a17–23: EE 1220a39–b5. Die Etymologie von *ἦθος* (s. Band 6, 296) ist in den Ethiken selbstverständlich dieselbe, hat aber in MM eine wichtigere Funktion; denn hier wird sie benützt im Zusammenhang mit der definitorischen Bemühung, die ja auch zu Beginn von Kap. 7 noch fortgesetzt wird. Die Etymologie ist hier das Mittel um die richtige Bedeutung des Begriffs zu finden. Walzer (160; Brink 29) hat „zunehmendes" Interesse für Etymologie und Grammatik im theophrastischen Peripatos festgestellt und dies entsprechend verwertet. Doch scheint mit gerade eine so zeitlose Erscheinung wie das Etymologisieren nicht recht für entwicklungsgeschichtliche Verwendung geeignet. Wenn Ar. z. B. in Physik II 2 und in De part. anim. bei einem so zentralen Begriff wie Physis die Etymologie bemüht (I. Düring, De part. an. 1943, 94. 96. 105), so ist nicht recht einzusehen, daß etwas Besonderes daran sein soll, wenn MM bei *ἦθος* (Leges 792e2) nach dem Grundsatz des platon. Kratylos (435d7–439b8) verfährt, daß, wer den Namen weiß, auch die Sache wisse. Außerdem ist in MM das Verfahren nicht ohne eine gewisse Reserve angewendet, was sich in keinem der mir bekannten peripatetischen Fälle beobachten läßt. Ich kann es nur so erklären, daß hier eine Erinnerung an das Ringen in dem dem Ar. wohlbekannten Kratylos nachwirkt. So kommen wir zu einem Walzer entgegengesetzten Resultat. Evident weist auf den Kratylos die Angabe des Grundes: Auffindung der Wahrheit (*εὕρεσις τῶν ὄντων*, Crat. 436a3; 393d4). Die Ausgliederung der eth. Tugend aus den Naturdingen ist, mit dem Steinbeispiel, in den 3 Ethiken dieselbe. Das Problem der „natürlichen Tugend" ist hier noch ausgeklammert. – *ἐπωνυμίας* (85b38) kommt in den anderen Ethiken nur ein einzigesmal (EE 1217a27) vor. Auch sonst bei Ar. nicht eben häufig, aber Lieblingsausdruck Platons. Den Plural verstehe ich nicht. Zum „pluralis rarior" E. Mikkola, Festschr. Linkomies = Arctos NS I, Helsinki 1954, 108f. – In *παρὰ γράμμα* steht *παρά* wie Crat. 389d4; 399a8; Leges 654a5. *σκώμματα παρὰ γράμμα* sind Wortspiele (Rhet. 1412a28; vgl. Cope-Sandys zur Stelle. Wenn der lispelnde Alkibiades statt *κόραξ κόλαξ* sagt, so ist dies nach dem Scholion zu Aristophanes, Wespen 45 ein *σκῶμμα παρὰ τὸ ρ*).

15,8 „ethos“ (ἦθος). Mit der Etymologie beginnt die Areios-Epitome (116, 21). Plutarch (Mor. 3a) hätte nichts dagegen einzuwenden, wenn diese Tugenden ἐθικαί hießen.

15,9 „der Stein“. Anal. Post. 94b36–95a9; vgl. Band 6, 296.

Kapitel 7

Inhalt: Um die Tugend definieren zu können muß man wissen, zu welcher Gattung sie (und die Minderwertigkeit) gehört. Sie muß eine der drei Grundqualitäten der Seele sein. Das sind: irrationale Regungen, Anlagen, Grundhaltungen. Mit letzteren ist gemeint das richtige oder unrichtige Verhalten zu den irrationalen Regungen. Beispiel: die Regung des Zornes. Das richtige Verhalten ist hier das mittlere Verhalten. Zwei Beispiele richtiger Mitten.

15,10 „Danach nun“.. Parallelen. MM 86a9–22: EN 1105b19–28: EE 1220b10–20. MM 86a22–27 nicht vergleichbar. In MM ist nicht ausdrücklich wie in EN gesagt: da die Tugenden nicht πάθη, nicht δυνάμεις sind, so bleibt nur, daß sie ἕξεις sind. Aber da in MM schon vorher gesagt war, die Tugend sei βελτίστη ἕξις (85a38; nicht in EN), war dies nicht nötig. Die formalen Übereinstimmungen sind groß. Den Grund können wir wohl aus EE 1221b34 (s. auch 1234a26) erschließen, denn dort wird höchstwahrscheinlich auf die arist. Diaireseis rekurriert (δῆλον δὲ τοῦτο ἐκ τῶν διαιρέσεων τῶν περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἕξεις). Daß diese aber nicht bloße Listen waren, sieht man aus dem Vorhergehenden, worauf τοῦτο sich bezieht. Daher erklärt sich die weitgehende Übereinstimmung von Areios-Stob. (139, 1–18) mit MM und EN, aber auch manche Abweichung. Zwar läßt nämlich die Nennung der 6 πάθη von MM, in derselben Reihenfolge, zunächst an genaue Kopierung von MM denken (in EN sind es 11, in EE 4 πάθη), dann aber gibt es doch auch Unterschiede, die diese Annahme widerraten. So wird man hier, was natürlich genauerer Analyse bedürfte, eine gemeinsame Quelle für MM, EN, Areios vermuten dürfen – im Gegensatz zu anderen Stellen, wo, wie wir sahen, MM allein und direkt benützt ist. Diese Quelle können nur die Diaireseis sein. Daraus erklärt sich auch die plane Verständlichkeit aller drei Abschnitte, die stark absticht von der ziemlich komplizierten weiteren Umgebung in EE und EN (beide Partien sind von Kapp 1912, 34–48 analysiert, wozu man die Bemerkung zu 16,11 vergleiche). Wenn dies richtig ist, daß in MM die Diaireseis zugrunde liegen (s. auch u. zu 16,4) und daß Ar. bei dem durchgehenden logischen Interesse, das ihn in MM bewegt, sich damit begnügt, diese im wesentlichen wiederzugeben, dann muß das was Walzer (1929, 214) zur Abwertung von MM I 7 geschrieben hat (Zerstörung des ursprünglichen methodischen Sinnes der Lehre von der richtigen Mitte; derart simple Darstellung, daß „alles auch einem nicht akademisch geschulten Hörer ohne weiteres verständlich sein konnte“) nicht als ein „nicht mehr“, sondern als „noch nicht“ gedeutet werden.

15,11 „angeben“ (εἰπεῖν τὸ τί). Sprache der logischen Schriften (s. o. S. 155 und 86a20), wie auch die Überleitungsformel μετὰ τοίνυν τοῦτο. Auch Kap. 9 wird auf diese Weise hinzugesetzt.

15,12 „Regungen“ (πάθη). Zur Liste s. Band 6, 308. πόθος ist Zeichen für akademischen Ursprung. EN II 4 ist deswegen so wichtig, weil dieses Kap. gegenüber dem

sonstigen, bedeutend höher greifenden Stil von EN einmal, sagen wir ruhig, ein Stück vom Typus des MM-Textes präsentiert, wenn auch mit einigen verfeinernden Glättungen (z. B. EN 1105b25–28: MM 86a16–19), also ein Stück, wo äußerst schlicht formuliert wird und keine Scheu herrscht vor gleichlautenden Wiederholungen (z. B. EN 1105b32 + 06a2). MM, durchweg in diesem Stil geschrieben, hat also nicht ohne weiteres deshalb eine unaristotelische Sprache. Unaristotelisch scheinen gewisse Vergröberungen – falls dieser Ausdruck wirklich zutrifft und nicht subjektiver Empfindung entstammt. Dies entwicklungsgeschichtlich zu erklären ist z. Z. jedenfalls noch nicht möglich. Die stilistische Entwicklung im Peripatos, die wir doch jedenfalls bei Theophrast noch an langen Texten verfolgen können, führt nicht in die Richtung des Primitivismus oder Verfalls. Auch nicht bei den Nachfolgern des Theophrast (über diesen Regenbogen 1940, 1559), soweit Wehrlis Fragmentsammlungen uns jetzt ein Urteil ermöglichen (s. z. B. VI 1952, fr. 13. 14, Ariston). Im Gegenteil: dem Absinken des genuin philosophischen Triebes scheint ein starkes Bedürfnis nach stilistischer Wirkung zu entsprechen. Die Isoliertheit von MM ist das große Problem.

15,13 „Gefolge“ (*παρακολουθεῖν*). EN 1105b23 *ἕπεται*. In MM auch synonym *συμπαρακολουθεῖν* (99a25). Der abwechselnde Gebrauch des einen und des anderen Kompositums ist EE und EN fremd, dagegen in Topik, Tiergeschichte und öfter bei Platon.

16,1 „Grundhaltung“ (*ἕξεις*). *ἕξις* ist Relationsbegriff (Cat. 6b2): *ἔχειν πρός*. Def. 412d1: Großzügigkeit = *ἕξις πρὸς τὸ χρηματίζεσθαι ὡς δεῖ. ἕξις καθ' ἥν*: Def. 412b6. c5; 413a4. 5.

16,2 „gesteigerten Ärger“ (*ὑπεραλγεῖν*). Nur hier und zweimal in der Rhetorik. Der Zusatz von *λίαν* sieht aus wie ein vergröbernder Pleonasmus. Aber da der Satz nur 86a17–19 anders formuliert, ist das gebildet nach *λίαν ὀργίλως*. Das Kompositum stammt aus der Tragikersprache und dort bedeutet das *ὑπερ-* offenbar keine Steigerung, sondern *ἀλγεῖν ὑπέρ* (= *περί*) *τινος*. So wird *λίαν* begreiflich. In Rhet. 1383 b33 ist der übersteigerte Affekt gemeint, aber 1380b33 nicht, wie 1380a15 (*λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς πεποιημένοις*) zeigt.

16,3 „wohltemperiertes“ (*εὐόργητον*). Walzer (214[8]) wollte den vorhergehenden Satz streichen, wohl weil *γάρ* nicht an *ὅμοια* anschließen kann, da ja nichts grundsätzlich „anderes“ gegenüber 86a20–22 gebracht wird. Vielleicht stieß er sich auch an *ὁμοίως-ὅμοια*. Aber dies ist wohl absichtliche Variation von *τοιαῦτα* (86a8; s. auch Gorgias fr. 11 = Vors. II p. 291, 7) und bei dem geringen Gewicht dieses Satzes kann *γάρ* durchaus an *διακείμεθα* anschließen. Es war nämlich im Vorhergehenden nicht ausdrücklich gesagt, wie denn die rechte Mitte heiße. Das folgt jetzt und das auffallende, bei Ar. nur hier vorkommende und neben *πρᾶον* überflüssige *εὐ-όργητον* ist gewählt wegen *εὖ διακείμεθα*. Thucyd. I 122, 1: Wer sich auf den unberechenbaren Krieg *εὐοργήτως* (gelassen) einstellt, ist besser daran, als wer sich mit unbeherrschtem Elan hineinstürzt (*ὀργισθείς*).

16,4 „Unfähigkeit“ (*ἀναλγησία*). Daß Kap. 7 aus einem schon formulierten Zusammenhang genommen ist, kann auch durch folgende Beobachtung gestützt werden. Der Begriff für die stumpfsinnige Unempfindlichkeit, *ἀναλγησία*, ist in EN nicht verwendet. In EE erscheint er nur in der Liste (1220b38), nicht in der Ausführung; hier in MM aber ist er fest verankert. Aber nicht einmal MM wiederholt ihn in der aus-

führlichen Behandlung der Gelassenheit (I 22), sondern da steht *ἀοργησία* wie in EN, wo derselbe Begriff übrigens sowohl in der Kurzdarstellung der Extreme (1108 a 8) wie in der breiteren Beschreibung (1126 a 3) steht. Nun ist gewiß diese Konsequenz in ein und demselben Werk nicht zu fordern. Aber zusammen mit dem ebenfalls nie wieder auftauchenden *εὐόργητον* legt diese Isoliertheit doch den Schluß auf eine eigene „Quelle" nahe: die Diaireseis. – Demokrit fr. 193 D: „Es ist *ἀναλγησίη* erlittenes Unrecht nicht zu rächen" (dem Sinne nach = Def. 415 e 11).

16,5 „Aufschneiderei" (*ἀλαζονεία*). Bei der Aufschneiderei läßt sich eine Isoliertheit wie bei der *ἀναλγησία* nicht feststellen (von der „Ironie" dürfen wir absehen, weil sie mit denselben Termini beschrieben wird). Dafür steht uns hier die altakademische Definition zur Verfügung (416, 10: *ἕξις προσποιητικὴ ἀγαθοῦ ἢ ἀγαθῶν τῶν μὴ ὑπαρχόντων*), die, wie man sieht, mit MM übereinstimmt. Außer der akademischen haben wir noch 7 weitere Formulierungen, je 2 in den 3 Ethiken und Theophr., Char. 23, 1. Von diesen stimmen untereinander und gegen MM überein alle jene, die mit *προσποίησις ἐπί* gebildet sind (EE 1234 a 1; EN 1108 a 21; Theophr. 1, 1 von der Ironie). Wie MM, also mit *προσπ. ἀγαθῶν*, sind gebildet EE 1221 a 25; EN 1127 a 21; Theophr. 23, 1. Daraus ergibt sich, einmal, daß in diesem Punkte jedenfalls Theophr. zu allen 3 Ethiken in Beziehung gesetzt werden kann, nicht zu MM ausschließlich; zum anderen, daß nur MM konsequent an der akademischen Formulierung festhält (I 32, 1193 a 30), während die beiden anderen Ethiken zwischen den zwei Formulierungstypen wechseln.

Kapitel 8

Inhalt: Tugend ist Mitte der genannten irrationalen Regungen und ihr Gebiet ist somit Lust und Unlust. Es gibt aber bestimmte irrationale Regungen, bei denen der Begriff Mitte und Extrem nicht anwendbar ist. Tadelnswert sind sie aber genau so wie die Extreme.

16,6 „Ähnlich ist es" .. Parallelen. MM 86 a 27–32: nicht vergleichbar. MM 86 a 32–35: EN 1104 b 13–16: EE 1221 b 37–39. Der Ansatz eines eigenen Kapitels ist nicht gerechtfertigt. Der Abschnitt sieht zunächst aus wie eine bloße Wiederholung. Aber entsprechend der üblichen peniblen Art ist er notwendig, als Abschluß der zu Beginn von Kap. 7 gestellten Frage: was ist die Tugend? Auch in EN II folgt nach Kap. 4–5 am Anfang von 6 die den *μεσότης*-Begriff enthaltende Definition (1107 a 2. 7). In MM waren bisher nur konkrete Beispiele gegeben für das was in der Seele „vor sich geht" (*τὰ γινόμενα*, platonisch: *παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα*, Rep. 511 d 7) vom *ὀργισθῆναι* bis zum *εὐόργητον* und der *ἀλήθεια*. Dann erst ist der Raum gegeben für die notwendige Allgemeinheit der Formulierung; das Phänomenale wird unter die Begriffe *ὑπερβολή* und *ἔνδεια* (86 a 30) gefaßt. Wenn sodann aus der Definition gefolgert wird, der Bereich der Tugend sei Lust und Unlust, so ist das nicht Wiederholung, sondern Bestätigung des 85 b 37 Formulierten von einer anderen Seite her (*καὶ ἐντεῦθεν*).

16,7 „tendieren" (*ἔχειν πρός*). Auf das Übermaß hinsteuern? Diese Verbindung ist mir sonst bei Ar. nicht bekannt, ebensowenig *ἕξις τοῦ εὖ ἔχειν* (86 a 31).

16,8 „lobenswert“ (*ἐπαινετοί*). Wir würden erwarten: gute Grundhaltung haben heißt eingestellt sein nicht auf die Extreme, sondern auf jene Erscheinungsform eines *πάθος*, die gemäßigt ist, also auf das *μέτριον*, und wenn das so ist, werden wir gelobt. Statt dessen steht da: eingestellt sein auf die Mitte von *πάθη*, die so beschaffen sind, daß man, wenn man von ihnen bewegt ist, gelobt wird. In EN ist das klar: auf Grund eines *πάθος* wird man nicht gelobt (1105b32). Man sieht: in MM wird gerechnet mit Regungen, die Qualität haben, also irgendwie „gut“ sind. Damit sind sie gewiß nicht identisch mit Tugend. Aber, so dürfen wir, spätere Lehre von MM (II 7, 1206b7–29) vorausnehmend, sagen: *πάθη* von guter Qualität strahlen einen guten Impuls aus und das Zusammenwirken von Logos und gutem Impuls ist dann die volle Tugend. „Gute *πάθη*“ heißt in der Sprache von MM: *πάθη ἔχοντα τὴν οἰκείαν ἀρετήν*, wobei *ἀρετή* den weiten Sinn von Trefflichkeit hat, so wie seit alters auch Pferd, Bein, Auge, Ohr ihre Trefflichkeit haben.

16,9 „Mitte“ (*παθῶν μεσότης*). Diese Definition wird in MM festgehalten (91b38; 1200a34) und kommt in EE, EN nicht vor. Sie gibt MM ihren Sondercharakter, der uns weiterhin beschäftigen wird. Reflexe bei Plutarch und bei einem sog. Neupythagoreer: Theiler 1934, 379.

16,10 „daß“ (*ἐστίν?*) *ὅτι* (Bonitz[1] 1844, 17) ist notwendig.

16,11 „andere Regungen“ . . Parallelen. MM 86a36–b3: EN 1107a8–17: EE 1221 b18–26. Der für die *μεσότης*-Lehre wichtige Abschnitt ist so eingeleitet, daß man die ursprüngliche Zugehörigkeit zur *διαίρεσις παθῶν* noch sieht. Erstaunlich, daß hier die *μοιχεία* unter die *πάθη* gerechnet wird. Hierin stimmt MM zu EE (1221b20 + 22), während EN zu beidem im Gegensatz steht, indem sie die *μοιχεία* ausdrücklich als „Handlung“ bezeichnet (1107a11), genau so wie Diebstahl und Mord, und überhaupt der ethischen Tugend als Gebiet *πάθη* und *πράξεις* zuweist (1107a4), während EE sie auf Lust und Unlust bezogen sein läßt (1222a12; b10; 1227b6). Dies führt zu einer wichtigen Erkenntnis, über die wir uns kurz fassen können, weil Kapp (1912, 34–48) den Sachverhalt überzeugend geklärt hat: da die *ἡδονή-λύπη* Lehre aus Platon stammt (s. auch Band 6, 295–6), muß EE früher sein als EN. Er hat in diesem Zusammenhang MM nicht hereingezogen. Aber klar ist, daß dasselbe, was er von EE feststellt (von deren speziellem, mit dem *πάθος* in eigentümlicher Beziehung stehenden *πρᾶξις*-Begriff können wir hier absehen) im Grundsätzlichen auch von MM gilt, die noch viel ausschließlicher, man möchte sagen, in unreflektierter Weise, auf dem *πάθος* aufbaut und so eben auch die *μοιχεία* als *πάθος* faßt. Theiler (1934, 363) macht aufmerksam auf De part. an. 645b33, wo Entstehung, Wachstum, Begattung, Wachsein, Schlaf und Fortbewegung als *πάθη* und *πράξεις* klassifiziert sind. Was MM über die ethische Tugend lehrt, kann wie in EE nur verstanden werden von Platon her. Burnets (1900, 66) Formulierung ist ausgezeichnet: The ‘first education’ in the Republic aims solely at the training of character (*ἦθος*), and the whole of the Laws is practically directed to the same end.

16,12 „annehmen“ (*ὡς δόξειεν ἄν τινι*). Mir sonst bei Ar. nicht bekannt.

16,13 „Ehebrecher“ (*μοιχός*) ist kein überflüssiger Zusatz, da Ar. bei Tugenden und Fehlern immer die *ἕξις* und deren Träger unterscheidet.

16,14 „freigeborene“ (ἐλευθέρας). Liddell-Scott gibt nur einen Beleg für die Bedeutung „Ehefrau“ (EE 1221b20 γαμετάς), nämlich Athenaeus 571d.

16,15 „mehr“ (μᾶλλον). Zu ergänzen ἢ δεῖ (EE 1221b20). Obwohl Qualitäten und auch das πάσχειν nach der Lehre der Kategorien (aus dem Philebos) das μᾶλλον καὶ ἧττον zulassen, ist doch die μοιχεία ein ὡρισμένον, ἁπλῶς κακία. Die Beziehung zur Logik ist aus EN nicht mehr zu erkennen.

16,16 „Rahmen“ (περιέχεται). logice de ambitu notionum (Bonitz; platonisch). Nur MM zeigt den Zusammenhang mit der Logik. ἡ μοιχεία ὑπὸ τὴν ἀκολασίαν ἐστίν.

16,17 „genauso“. Die Überlieferung ἢ καὶ ὅ (Vetusta: aut defectum) deutet nicht darauf hin, daß etwas zu streichen, sondern daß etwas ausgefallen ist. Bonitz[1] 1844 17–18 ist gewiß elegant, scheint mir aber durch EN 1107a13 widerlegt zu werden. Rassow[2] 1861, 13 braucht wohl nicht diskutiert zu werden, ebensowenig Arnim[2] 1926, 70. Vorschlag: ἀκολασίαν, ⟨οὐχ oder οὐδὲν ἧττον⟩ ἢ καὶ ὅ . . .

Kapitel 9

Inhalt: Mitte und Extreme, logisch nach ihrem Gegensatzverhältnis betrachtet. Die Extreme sind der Mitte entgegengesetzt, aber nicht in gleicher Weise; einmal ist das Übermaß der eigentliche Gegensatz, dann das Untermaß. Aber in Gegensatz (schlechthin) zur Mitte stehen beide Extreme, denn die Mitte ist entweder ein „Mehr“ oder ein „Weniger“ gegenüber den Extremen. Vom Verschwender her gesehen ist z. B. der Großzügige knauserig usw. Zwei Gründe für den Begriff der „eigentlichen“ Mitte: der eine liegt in der Natur der Extreme selbst: die Erfahrung zeigt z. B. daß verschwenderisches Wesen der Mitte ähnlicher ist als knauseriges. Letzteres ist also weiter entfernt, somit größerer Gegensatz. Der andere liegt in unserer eigenen Natur: es fällt uns leichter das eine Extrem in uns hochkommen zu lassen als das andere. Ersteres ist dann der größere Gegensatz. Aus der Theorie von der richtigen Mitte ergibt sich die praktische Schlußfolgerung, daß ethische Trefflichkeit schwer und selten ist. Ist sie denn überhaupt möglich? Nach der Theorie des Sokrates nicht, der zufolge weder Tugend noch Schlechtigkeit in unsere Hand gegeben ist. Widerlegung durch 3 Argumente: die Strafen der Gesetzgeber, Lob und Tadel bei Tugend und Schlechtigkeit, aber auch bei selbstverschuldeter Krankheit und schlechter Körperkondition.

17,1 „Danach nun“ . . Parallelen. MM 86b4–11: EN 1108b35–09a5. MM 86b11 bis 13: EN 1108b13–18. MM 86b14–16: EN 1108b24–26. MM 86b17–32: EN 1109a5–19: EE 1222a36–41 (1234b10).
Der Abschnitt steht an derselben Stelle wie in EN. Dort: II 6 (Def. der Tugend: MM I 8, 2) – dann, kurz gesagt, der μοιχεία-Topos: MM I 8, 3 – dann II 7 eine schematische Kurzdarstellung aller in EN nachher zu behandelnden Tugenden samt ihren Extremen, was in MM fehlt – dann II 8 das Thema: in welchem Sinne (πῶς) sind die Tugenden Mitten? (= MM I 9, 1–4). In MM fehlt, wie üblich, die „Überschrift“ (πῶς), das Neue wird more topico angereiht.

In EE ist der Prozeß der Definitionsgewinnung viel komplizierter; es wird in mehreren Ansätzen definiert. Und es wird nicht nur eine Kurzdarstellung der Tugenden und ihrer Extreme gegeben (II 3, 5–12), sondern dieser noch ein Dreierschema vorangestellt (II 3, 4). Dann erst folgt der μοιχεία-Topos (II 3, 17), dann

die Definition, die das Begriffspaar Lust-Unlust enthält (II 4; II 5, 1) – wiederholt II 5, 10). In diesem lang ausgedehnten definitorischen Zusammenhang wird nun auch das Thema der *ἀντίθεσις* berührt (II 5, 4–8), aber nur II 5, 7–8 = 1222a36–41 stellen eine wirkliche Parallele (zu MM I 9, 3–4) dar. EE scheidet also für die Konstruktion eines irgendwie gearteten Abhängigkeitsverhältnisses aus. Nur MM und EN gehen in diesem Abschnitt zusammen.

Die Ähnlichkeit erstreckt sich teilweise bis in den Wortlaut: MM 86b7–8 (*οὖσα*) = EN 1109a2–3. MM 86b10 = EN 1109a4. MM 86b16 (*διὰ δὴ δύο αἰτίας*) = EN 1109a5 (*διὰ δύο δ' αἰτίας*). MM 86b19 (*ἐξ αὐτοῦ τοῦ πράγματος*) = EN 1109a6. MM 86b22–23 = EN 1109a11. MM 86b26 = EN 1109a13. MM 86b28 (*ἐπίδοσις*) = EN 1109a17. Hier zum erstenmal scheint man das „Abschreiben" greifen zu können. Aber wer von wem? Bei diesem fast rein logischen Thema läßt sich jedenfalls die These, MM beruhe auf EN, nur bekräftigen, wenn man durch Beobachtungen an anderen Stellen bereits feste Beweise gewonnen hat. Für sich betrachtet bietet der Abschnitt kein Argument pro oder contra. Denn daß das Thema *ἀντίθεσις, ἐναντίωσις* in der Logik zum erstenmal vorgeformt wurde und dann auf die verschiedensten Gebiete ausstrahlte – z. B. auch auf Hist. an. 486a25–b17 –, daß also die Verwendung hier in der Ethik sekundär ist und auf verfestigten Formulierungen beruht, das zeigen die Anmerkungen von Ramsauer (in seiner Ausgabe 1878, p. 121) und von Stewart I 1892, 217. Den Satz: *τὰ δὲ πλεῖστον ἀπέχοντα ἀλλήλων ἐναντία ὁρίζονται* (EN 1108 b34) finden wir z. B. wörtlich in Cat. 6a17 und gewiß ließe sich hier bei genauerem Zusehen weiterkommen. Auf jeden Fall aber zeigt sich wiederum (s. o. S. 214), daß im Gesamtverband von EN der Typus der MM-Sprache durchaus Platz hat. Ein Abschnitt wie MM 86b26–32 ist nicht zu unterscheiden von EN 1109a13–19 (gegen Brink 23, Anm. 25, der an anderer Stelle, 13 Anm. 14 denselben Abschnitt wesentlich wohlwollender beurteilt).

17,2 „das Zuwenig" (*ἔνδεια*). Für das Begriffspaar Übermaß-Untermaß stehen je 2 Termini zur Verfügung: *ὑπερβολή-ἔλλειψις* und *ὑπεροχή-ἔνδεια*, auch untereinander gemischt. Alle 4 Ausdrücke gebraucht nur MM; EE und EN haben *ὑπεροχή* offenbar eingeschränkt auf die Freundschaft *καθ' ὑπεροχήν*. Zwischen *ἔνδεια* und *ἔλλειψις* ist kein Unterschied (gegen Ramsauer 1858, 61–2). Der Ursprung des systematischen Gebrauchs liegt bei Platon (s. Band 6, 1956, 304), vor allem in zwei für die Beurteilung der arist. Position höchst wichtigen Partien des Protagoras (356a2. 3; 357a2. b2) und Politikos (283c3. 4. 11). Eine akademische Definition lautet: *μέτρον· τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως* (Def. 415a6). Ein freilich nicht ganz zuverlässiges Zeugnis außerhalb von Akademie und Peripatos: Demokrit, fr. 102 (*καλὸν ἐν παντὶ τὸ ἴσον· ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις οὔ μοι δοκέει*). Ein weiteres s. u. zu 17,4.

17,3 „Mitten" (*μεσότησιν*). Ich erinnere mich nicht, diesen Dat. pl. bei Ar. gelesen zu haben. Beliebt in Platons Altersstil (Leges 779b3 *ὁμαλότητι τε καὶ ὁμοιότησιν*. 733b7 *σφοδρότησιν ἰσότησίν τε*). – Theophr. HP 8, 4, 3: *ἰδιότησιν*. Isocrates 7, 4: *ταπεινότησιν*.

17,4 „Lust" (*τῆς περὶ ἡδονάς*). Dies ist ein stereotyper Zusatz, nur in MM (91a37). Stünde er nur bei *ἀναισθησία*, so wäre das nicht auffallend, denn dieses Wort ist nicht auf den ethischen Bereich festgelegt. Es bezeichnet einfach die *στέρησις* der *αἴσθησις*. Beispiel: Sehen ist Wahrnehmen, Blindheit ist Wegnahme der Wahrnehmung (Top. 124b6). Aber der Zusatz gehört auch zu dem eindeutigen *ἀκολασία* (82b2). Den

Grund erkennen wir aus dem Kap. über die Besonnenheit (91b5–6): in MM wird immer beachtet, daß die ethische Tugend es mit Lust und Unlust zu tun habe (85 b37); die πάθη-Basis wird also jeweils zu Bewußtsein gebracht. – Zum ganzen Satz (86b8–11) vgl. Isocrates 2, 33: *αἱ γὰρ μετριότητες μᾶλλον ἐν ταῖς ἐνδείαις ἢ ταῖς ὑπερβολαῖς ἔνεισιν.*

17,5 „ein Weniger“ (*ἐνδεέστερον*). Der Ausdruck zeigt, daß in MM nicht „gemessen“ wird – man könnte auch übersetzen: die Mitte ist dem einen Extrem unterlegen (*ἧττον-ἡττᾶσθαι*) –, daß der in EE und EN sichtbare Zusammenhang mit der *μετρητική* des plat. Protagoras und Politikos, sowie des ps.-plat. Dialogs De iusto (372a11–373e3) gar nicht im Hintergrund steht. Auch das *μέσον πρὸς ἡμᾶς, πρὸς ἄλληλα* gibt es nicht und nicht das Nebeneinander von *πάθη* und *πράξεις* (EN 1108 b18; 1109a23; Kapp 1912, 34–38). Nach der bisherigen entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise wäre das zu interpretieren als weite Entfernung von den Ursprüngen. Es wird aber nirgends recht plausibel, warum so viele z. T. treffliche Errungenschaften keinen Eingang finden konnten in das späte „Handbuch“, das offenbar durch einen Auslaugungsprozeß entstanden wäre. Aber seit wir sehen, daß die von den Entwicklungstheoretikern ziemlich vernachlässigte NE auf lange Strecken „noch“ durchaus platonisiert, hat die durch Jaeger, Walzer u. a. gezogene Kurve keine Überzeugungskraft mehr. The distance to Plato is no sure argument for dating any passage (I. Düring, Ar. the scholar: Festschr. E. Linkomies, Helsinki 1954, 76). Umrißhaft wird vielmehr ein Aristoteles sichtbar, der zunächst das ganze „Material“ der Ethik als Diäretiker und Syllogistiker in einem vorwiegend logisch orientierten Abriß zusammenstellt und dann erst, immer in Konnex mit Platon, intensiver ins Leben hineingeht um das logische Gerippe mit Fleisch und Blut zu versehen. Und auch da, auf der Stufe der größten Lebendigkeit, der NE, ist er immer „noch“ so sehr Logiker, daß wir den Abstand von der Lebensfülle Platons ungemein stark empfinden.

17,6 „knauserig“ (*ἀνελευθερίους*). So ist überliefert; 92a3 hat K^b -*ιος*, das Iota ist irgendwann leicht ausradiert worden. Zum Begriff s. Band 6, 355–6. Aspasios hat, einhellig überliefert, die Form auf -*ιος* (101, 14. 23; 107, 22 Heylbut), während 56, 2–5 die Hss schwanken. Da in MM auch ein ganz singuläres *ἀνελευθεριότης* gebildet wird (92a8), werden wir auch beim Adjektiv die Rarität im Texte an beiden Stellen stehen lassen.

EN (1108b23) verrät uns noch, daß wir hier platonischen Boden betreten. Ich hätte in Band 6, 1956 (316; zu 41, 2) noch jene Stelle notieren sollen, wo Platon in dramatischer Weise – bei der Schilderung der Verwandlung des oligarchischen in den demokratischen Menschen – die sogar in den Sprachgebrauch eindringende Verderbnis schildert (Rep. 560d2–561a1): feine, zurückhaltende Scheu heißt jetzt Dummheit, geschmackvoller Aufwand heißt *ἀνελευθερία* und *ἀσωτία* erscheint als *μεγαλοπρέπεια* (dieser Begriff bei Platon soviel wie das arist. *ἐλευθεριότης*).

17,7 „schauen“ (*σκοποῦσιν*). Wie wenn vorherginge *δόξειεν ἂν ἡμῖν ἀντιτίθεσθαι.* Trotz videbitur (Vetusta) und obwohl ich *δόξαιμεν* sonst bei Ar. nicht kenne, ist aber nichts zu ändern.

17,8 „Mitte“ (*ἐστι τοῦ μέσου*). Der Apparatus criticus ist weder bei Bekker noch bei Susemihl (trotz R. Schölls accuratissima collatio, s. praef. VI) in Ordnung. b20:

εἶναι τοῦ μέσου ἐγγύτερον οἷον K^b. *ἤ*-21 *γάρ* om. K^b. Und in b22 bietet K^b alle drei Substantiva ohne Artikel, so wie es die anderen Hss auch in dem vorhergehenden Satze tun. Völlige Sicherheit ist in solchen Fällen nicht zu erreichen und man wäre ohne weiteres bereit den Ausfall des Artikels in der Verbindung *ἢ ἡ* zu konzedieren. Aber er fehlt auch vor *ἀσωτία* und so entscheide ich mich für die Weglassung bei allen drei Substantiva.

17,9 „anders" (*ἄλλως*). Wieder die „trockene" Anknüpfungsweise der Topik (MM 84a3), in EN (1109a12) durch eine elegante Antithese zu *πρᾶγμα* ausgedrückt.

17,10 „ordentlich" (*κόσμιοι*). Das Wort ist, wie *ἀναισθησία*, nicht auf ethische Bedeutung festgelegt; es kann auch auf den Leib bezogen werden und sonstige Verbindungen eingehen. Von der Seele ausgesagt bedeutet es dasselbe wie *σώφρων* und nur so wird es von Ar. ganz selten (je einmal in Rhet. und Pol.) verwendet. Ar. hat also den Begriff wegen seiner weiten Verwendbarkeit zugunsten von *σώφρων* gemieden. Nur hier in MM, EN ist er der Gegensatz zur Zuchtlosigkeit und nur hier in MM, EN kommt das Substantiv vor. Band 6, 317 ist nachgewiesen, daß dies platonischer Sprachgebrauch ist. Das Adjektiv überaus häufig bei Platon. *κόσμιος* + *σώφρων* z. B. Leges 802e10 (Lysias 21, 19); beide Substantiva Gorg. 508a2. In diesem Falle läßt sich mit Sicherheit sagen, daß der Prozeß der Fixierung ethischer Termini nicht so verlaufen ist, wie ihn sich Walzer vorstellt: erst Schwanken und freimütiges Aussprechen, daß sich für manche Inhalte eben kein so recht passendes Wort finde – dann starrer Gebrauch, sondern hier haben wir erst den unbedenklichen Gebrauch eines platonischen Begriffs, dann die Ersetzung durch *σώφρων*. Zum mindesten kann die Möglichkeit nicht von vorneherein ausgeschlossen werden, daß bei Ar. intensivere Erfassung der Lebenswirklichkeit Hand in Hand ging mit feinfühligerer, kritischerer Anpassung des sprachlichen Gewandes. Wir erinnern uns daran, wie häufig und eindringlich er es gerade auf der verhältnismäßig vollendeten Stufe, der NE, aussprach, daß es unmöglich sei, an die ungeheure Vielfalt und Nuanciertheit des menschlichen Handelns mit exakter, methodischer Darstellung heranzukommen. – Aber noch etwas fällt auf: weder in MM I 21 noch in EN III 13–15 kehrt bei der ausführlichen Darstellung der Besonnenheit der Begriff *κόσμιος* wieder. Das dürfen wir als Anzeichen dafür betrachten, daß in beiden Ethiken an der früheren, eben an unserer, Stelle sprachlich schon verfestigtes Material benützt ist, aus dem bezüglich der Terminologie später keine Konsequenzen gezogen werden. Ähnliches ließe sich beobachten an

17,11 „Fortschritt" (*ἐπίδοσις*). Man sollte annehmen, daß ein solcher Begriff in der Ethik häufig vorkommen müßte. Dies ist aber nicht der Fall. Nur EE 1220b1; EN 1098a25. 1109a17; MM 1200a21. Häufig bei Platon, dann Top. 115a3. 146a8 und namentlich Cat. 10b28; 13a24–31.

17,12 „Was also" .. Parallelen. MM 86b33–87a4: EN 1109a20–29. 1178a12 (*ἔν τε*)–13; EE –. Dieser Abschnitt steht wie in EN als Abschluß der Lehre von der Mitte, vor dem neuen Thema der Willentlichkeit. In EN bekommt er durch die Fortsetzung (1109a30–b26) ein stärkeres Gewicht, weil hier bereits das in VI dann ausgeführte Thema umrissen wird: wie kann man die so schwer zu treffende Mitte treffen? Wörtliche Übereinstimmungen: MM 86b35 (*διό*) – 37 (*ἔργον*): EN 1109a24–25. MM 86b38 (*ὀργισθῆναι*): EN 1109a26. MM 87a4 (*σπάνιον*): EN 1109a29.

Walzer (150[3]) hat den Begriff des „Zielens" (*στοχάζεσθαι*) nach der Tugend untersucht, der in EN in diesem Abschnitt, von MM zwar nicht in diesem, aber z. B. 89b27 gebraucht wird. Er hat den bedeutsamen Unterschied zur EE herausgearbeitet, die dieses „Zielen" nicht kennt. „Für Plato (und nicht minder für die EE, wie es scheint) lag im *σκοπός*-Gedanken nur die Aufrichtung eines Zieles für das menschliche Handeln überhaupt, die Konstituierung der Norm als solcher. Für die NE steht das einzelne beliebige Individuum im Vordergrund, es soll zu einem ethischen Leben im Sinne Platos geführt werden. Hiermit kommt der *σκοπός*-Gedanke Platos erst zu seinem wirklichen Leben. Es geht jetzt um die Durchführung des normhaften Verhaltens im einzelnen Fall, . . weniger um die Aufrichtung des Ziels als um die Ausbildung des Schützen. Auf den Boden einer so aufgefaßten Ethik stellt sich der Autor der MM, wenn er von einem Zielen nach der *ἀρετή*" . . spricht. MM und EN gehen hier also zusammen, sie orientieren sich beide an Platons „erster Erziehung" (s. o. S. 216). Aber ob man dies so zu deuten hat wie Walzer, daß nämlich EN weit entfernt ist von Platon und MM noch weiter, das ist uns ja zweifelhaft geworden. Zwei Beobachtungen drängen sich auf, die zugleich zeigen, daß dieser Abschnitt zwar EN gleich, aber auch von ihr verschieden ist. Zunächst: in MM heißt es nicht: auf die Mitte zielen, sondern auf die Mitte der *πάθη*, und zwar eines jeden, sorgfältig achten (*διατηρεῖν*). Das ist ein Verbum, das dann gebraucht wird, wenn die Möglichkeit des Irrtums droht. Plato, Leges 836d1 (auch *τηρεῖν* a5); Ar., Poet. 1454b15; *παρατηρεῖν τὸ μέτριον* Rhet. 1405b33. Dasselbe Verbum aber gebraucht Ar. in EN und zwar in jenem Teil von X, wo er sich immer wieder platonischer Farben bedient. Am Ende des langen Weges faßt er die „Ergebnisse" zusammen. Nachdem er die einsame Höhe des philosophischen Lebens verherrlicht hat (X7), kehrt er zurück zur eigentlichen „Ethik", zum Leben nach der ethischen Tugend, vom göttlichen Leben zum menschlichen. Ich schreibe den ganzen Abschnitt aus (X8, 1178a10–21): „Gerechtigkeit und Tapferkeit und die anderen ethischen Werte verwirklichen wir von Mensch zu Mensch, im Geschäftsleben, in der Stunde der Not, in den verschiedenartigsten Situationen; und bei den Regungen des Irrationalen sorgfältig beachtend, was bei jeder einzelnen geziemend und richtig ist (*ἔν τε τοῖς πάθεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἑκάστῳ*). Das alles sind rein menschliche Dinge. Manches ist auch bekanntlich die Folge davon, daß wir einen Körper haben und in mancher Hinsicht scheint ein enger Zusammenhang zu bestehen zwischen der ethischen Tugend und den *πάθη*. Aber auch die Phronesis ist mit der ethischen Tugend untrennbar verbunden und diese wiederum mit der Phronesis, nachdem ja die Grundprinzipien der Phronesis aus der ethischen Tugend erwachsen und das Richtungssichere der ethischen Tugend von der Phronesis abhängt. Indem aber ethische Tugend mit Phronesis und auch mit den *πάθη* zusammenhängt, gehört sie in den Bereich unserer zusammengesetzten Natur. Deren Vorzüge aber halten sich im Bereich des Menschlichen". Hier (1178a12) haben wir das in EN durchgeführte Nebeneinander von *πράξεις* und *πάθη*. Was aber von letzteren gesagt wird, das wird nicht mit *στοχάζεσθαι*, sondern in derselben Sprache formuliert, die in MM gesprochen wird. Ja MM zeigt uns erst, wie das schwierige *τὸ πρέπον ἑκάστῳ* in EN zu verstehen ist, nämlich *τὸ πρέπον ἑκάστῳ πάθει*, nicht *τὸ πρέπον ἡμῖν*, worauf Ramsauers Bemerkung z. Stelle hinausläuft und nicht *πρέπον τῷ πλησίον*, wie man bisher, Heliodor folgend, übersetzte (Stewart II 451). Wie in MM (auch 87 a2) so ist auch in EN betont, daß bei j e d e m *πάθος* das Richtige zu treffen ist. *διατηρεῖν* aber dürfte in beiden platonischen Sprachgebrauch verraten. – Die zweite Beobach-

tung betrifft das εὐδοκιμεῖν von 86b35. Das mutet uns, von der Höhe der arist. Ethik her, rund heraus gesagt, primitiv an. Ich kenne keine direkte Parallele. Immerhin wissen wir, welche große Rolle auch in EN Anerkennung und Lob spielen. Es ist eben alles ἀνθρωπικόν. Und immerhin heißt es in EE (1216a21): manche wählen das Leben nach der Tugend nicht nur δόξης χάριν, sondern auch dann, wenn ihnen kein Ruhm winkt (μὴ μέλλοντες εὐδοκιμήσειν). Es ist ein platonischer Gedanke, daß der Gerechte wie ein echter Läufer das Ziel erreicht, daß er dann in Ehren steht (εὐδοκιμοῦσι) und von den Menschen den Siegespreis erhält (Rep. 613c4–6). Siehe auch Rep. 554c12; Gorg. 484d2; Theaet. 173e2; Leges 878a3 (Ar., Pol. 1293b13) u. a.

18,1 „keine leichte Sache" (ἔργον). Siehe Band 6, 1956, 317 (zu 42, 3). 431 (zu 117, 3) und Ramsauer zu EN 1109a24.

18,2 „um-herumliegt" (ἐμπεριέχον). Nur hier und in der unechten Schrift über die Welt. Dieselbe Vorstellung wie 86b2. Das Nebeneinander von περιέχω und ἐμπεριέχω Theophr. HP 1, 11, 1. Tugend ist Mitte und beide Extreme sind das Umschließende. Plutarch, Mor. 444d–f lehnt die Vorstellung ab, daß die Tugend die ἔλλειψις umschließe und selber von der ὑπερβολή umschlossen werde. Da dies durch das Zahlenverhältnis 4-8-12 erläutert wird, wobei also 8 die Tugend repräsentierte, denkt man an (Neu)pythagoreisches. Auch dort übrigens περιέχω und ἐμπεριέχω. – S. auch Heraklit fr. 31 (Clemens).

18,3 „selten". Das Bedenken, daß alles Wertvolle selten ist, spricht Platon wiederholt aus. Mit etwas Menschenkenntnis merkt man, „daß es ganz Treffliche und ganz Verwerfliche nur wenig gibt, wogegen Menschen mittleren Gepräges in der Mehrheit sind" (Phaedo 90a1 + 9). Das Schöne an sich können nur wenige sehen (Rep. 476 b10). Eignung für das philosophische Wächteramt ist selten (Rep. 503b7; 503d11). S. auch Crat. 389a2; Alcib. II 142c5. Euthd. 304b3: τὸ γὰρ σπάνιον τίμιον.

18,4 „Nachdem nun-zu untersuchen" ... Parallelen. MM 87a5–13: EN 1113b13–16 (mit Vorbehalt). MM 87a13–19: EN 1113b21–30. MM 87a19–23: EE 1223a9–15 (EN 1109b31). MM 87a23–29: EN 1114a21–31.

An dieser Stelle wird die umfangreiche Abhandlung über die freie Selbstentscheidung des Menschen, also über die causa efficiens unseres Handelns, eingeleitet (I 9, 7–I 19), auf die dann die Beschreibung der einzelnen ethischen Tugenden folgt. So ist die Anordnung auch in EE (II 6–11) und EN (III 1–7). Innerhalb dieses gleichen Bestandes aber ist eine auffallende Variante in der Stoffgruppierung, die MM und EE scharf von EN scheidet. MM und EE eröffnen den Gesamtzusammenhang mit dem Thema der Willentlichkeit von Tugend und Minderwertigkeit (MM I 9, 7–I 11; EE II 6; diesen Abschnitt von MM haben wir jetzt vor uns – an die hier besonders unglückliche Kapiteleinteilung kann man sich nicht halten). In EN dagegen erscheint dieses Thema erst III 7, nachdem folgendes vorhergegangen ist: die Analyse der Begriffe willentlich-unwillentlich (III 1–3), der Entscheidung, προαίρεσις (III 4–5), des Wünschens und seines Objekts, des βουλητόν (III 6). In den beiden anderen Ethiken folgt das alles erst nach dem Kapitel über die Willentlichkeit von Tugend und Minderwertigkeit. Die Vermutung indes, daß bei dieser Disposition, die MM und EE zusammenrückt, sich im Eröffnungsteil inhaltliche Übereinstimmung ausschließlich zwischen MM und EE zeigen werde, trifft nicht zu. Sondern MM hat eine Reihe von Argumenten, die auch in EN III 7 stehen; das Wichtigste aber, nämlich der

Gedanke, den wir der Kürze halber mit „ἀρχή-Motiv" bezeichnen wollen, steht auch in EE II 6. Dies ist der unverrückbare Tatbestand, der sich z. B. in der Susemihl-Ausgabe darin kundgibt, daß den Abschnitten von MM die von EE gleichgesetzt sind, während die von EN nur in Klammern notiert werden. Theiler (1934, 364): „Dann ist 87 a 5 ff. die Lehre vom freien Willen wie in EE gestaltet", während inhaltlich „die Vorbereitung der anders eingeordneten EN-Ausführung feststellbar" sei (dies nach Theilers Ansatz einer Mittleren Ethik zwischen EE und EN). Damit ist für die Konstruktion der Entwicklungslinie EE-EN-MM wieder die unangenehme Situation gegeben, daß MM ausgerechnet auch auf die Frühethik zurückgreift, während bei konsequentem Verlauf der Linie doch Anschluß an die Spätethik zu erwarten wäre. In diesem Sinne behauptet Walzer (70–72): „Damit sind alle Motive, die MM 1187 a 5–b 30 berührt werden, mit Sicherheit auf EN III 7 zurückgeführt (71). Dies aber widerspricht den Tatsachen. Ich weise zunächst nur darauf hin, daß sich das ἀρχή-Motiv, in MM breit dargeboten, wegen der z. T. bis in den Wortlaut gehenden Berührung mit EE auf keinen Fall aus der einen Zeile von EN (1113 b 18) ableiten läßt. Die Widerlegung von Walzer gebe ich so, daß ich die übliche Auffassung: MM = Kompilation aus EE, EN zugrunde lege und darstelle, was dabei herauskommt. Die Ziffern 1–6 sind die den Text der Übersetzung gliedernden.

Es ergibt sich folgende Leistung von MM: Zunächst wird das Ganze fest zusammengeschlossen, indem die Argumente 1–6 der Widerlegung des Sokrates dienen, wovon der ganze Abschnitt ausgeht. Davon ist in EE keine Spur, in EN wäre Sokrates allenfalls aus der Epicharmzeile 1113 b 14 zu erschließen. Dann nimmt MM aus EN das Motiv des Gesetzgebers (1), dann das des Lobes (2) – so meint jedenfalls Walzer; aber da in EE nichts davon steht, weicht er aus und beruft sich darauf, daß dieses Motiv „gewiß überhaupt traditionell" sei und sich „so auch" – nicht etwa in dem entsprechenden Abschnitt von EE II 6 finde, sondern 5 Kapitel weiter (EE II 11, 1228 a 9). Das ist irreführend. Denn das Motiv steht ausdrücklich eben in EE II 6 (1223 a 9–15); oder, wenn man schon alles aus EN ableiten wollte, so war auf den Anfang von EN III zu verweisen (1109 b 31). Im übrigen steckt insoferne etwas Richtiges in Walzers Ausweichen auf traditionell Gegebenes, als Ar. ja das Thema *Περὶ ἑκουσίου* in einem eigenen Buch behandelt hat (Band 6, 324 zu 46, 2), was wieder auf unsere Annahme führt, daß in den uns vorliegenden Ethik-Texten gelegentlich vorgeformtes Material verwendet ist. Sodann schöpft MM das Motiv des Tadels bei Krankheit (3) wieder aus EN. Dann aber das ἀρχή-Motiv (4) aus EE. Für das 5. Motiv aber kann man, da der Verfertiger von MM ja als nicht besonders selbständig gilt, beim besten Willen nicht direkt die schönen Gedanken von EN 1114 a 31 ff. als Quelle ansetzen und so behauptet W., dieses Motiv setze „die gleiche Schuldiskussion" voraus, die sich aus eben der bezeichneten Partie von EN „erschließen" lasse, also ein von W. nicht weiter verfolgtes x. Fügen wir noch bei, was W. nicht beachtet hat: bei der Einführung des ganzen Komplexes muß der Verf. von MM offenbar in Verlegenheit gewesen sein, denn da war weder EE noch EN zu gebrauchen. In EE (1222 b 15) haben wir die abrupte, bekannte Formel: „Nehmen wir einen anderen Ausgangspunkt", und EN ist völlig ungeeignet, weil sich dort Ar. ja auf das bezieht, was nur in EN (s. o.) vorhergegangen war. So müßte also wenigstens der Einleitungssatz von MM (87 a 5–6) eigene Leistung des Verf. sein. Wir werden uns mit diesem „Eigenen" noch beschäftigen. Das Gesamtergebnis jedenfalls ist: der aus EE, EN zusammengesuchte Abschnitt ist ein wohlgeordnetes Ganzes geworden, das unter der Über-

schrift „Sokrates-Kritik" steht. Es ist wohl überflüssig zu sagen, daß die Kompilationsthese versagt. Ramsauers (1858, 24) knappes Urteil lautet: „1187a5–b30 ist in einer geeigneten und EE II 6 entsprechenden Weise die Bedeutung des ἑκούσιον und ἐφ' ἡμῖν für die Tugend nachgewiesen. Das nächste Thema ist also festgestellt". – Soweit das rein Inhaltliche in Frage steht, gute Darstellung bei Arnim[1] 1924, 49–54. Gegen Walzer (1929, 61–64): Arnim[9] 1929, 13–14.

18,5 „gesprochen" (εἴρηται). „Wir haben von der Tugend gesprochen, jetzt wollen wir sehen, ob es möglich ist, daß sie (in uns) anwesend wird". Es wird also weiterhin von der Tugend gesprochen und so hat man Ausfall von τί ἐστι o. dgl. angenommen. Wir möchten uns ungern dem Verdacht aussetzen, Überlieferung unter allen Umständen halten zu wollen, wenn wir sagen, daß dieser Satz der Emendation bedürfte, wenn er in EN stünde, aber in MM, wo durchweg auf die Formulierung von Überleitungen, Überschriften, wenig Wert gelegt wird, nicht. Außerdem hat die genaue Rekapitulation bereits 86b33 stattgefunden; nur dort ist das τί ἐστιν am Platze. Daß man aber wirklich ohne weiteren Zusatz sagen kann „wir haben von der Tugend gesprochen", das sieht man aus Platons Menon (71b3), denn „ich weiß nichts von der Tugend" bedeutet dort nicht, wie die Umgebung zeigt: „ich habe nicht einmal ihren Namen gehört", sondern: „ich habe keine Ahnung davon, was sie ist".

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, ob von hier ab die Ausführung des zweiten, gleich am Anfang von MM (82a7) formulierten Themas beginnt: *ἐκ τίνων καὶ πῶς γίνεται* (*ἡ ἀρετή*). So Ramsauer 1858, 46. Die Eingangsfragen *τί, ἐκ τίνων*; sind ein Reflex des Menon (70a1. 71a4, 6. b3–4): ist die Tugend lehrbar, angewöhnbar oder von Natur, woraus sich sofort die Frage nach dem Wesen ergibt. Alle drei Ethiken stellen selbstverständlich die Frage nach dem Woher, freilich nur MM so programmatisch am Anfang. Aber wo ist die Antwort? Wir können nur feststellen, daß alle drei Menon-Fragen (*διδακτόν, ἀσκητόν = ἐθιστόν, φύσει*) in den 3 Ethiken aufgegriffen werden (enge beisammen z. B. EN II 1, 1–2), aber die Horizonte, die sich damit eröffnen, sind so weit, daß sie nirgends komprimiert werden zu einem zusammenhängenden Lehrstück: „Jetzt wollen wir nach Erkenntnis des Wesens der Tugend antworten auf die Frage, woher sie kommt". Die Antworten sind verteilt: sie entsteht aus Wiederholung gleicher Akte, aus Lehre (*διδασκαλία*), aus freien Akten des Menschen quâ *ἀρχὴ πράξεων*, aus freier Entscheidung bei Wahlmöglichkeit, aus dem Zusammenwirken von logikon (Phronesis) und alogon, und nicht zuletzt spielt die Physis eine wichtige Rolle. Dieses letztere Thema z. B. folgt in MM erst I 34, in EN erst in B. VI. Wenn also jetzt in MM gefragt wird: kann sie in uns anwesend werden? so ist das nicht die Erledigung der Frage von 82a7, sondern eine Teilantwort: die Frage könne nicht von vorneherein als gegenstandslos erklärt werden, indem man mit Sokrates sagt, wir können nichts beitragen, weil unsere Spontaneität gar nicht aufgerufen sei. Auch deshalb also ist nicht zu fordern, daß jetzt ein Einleitungssatz gegeben werde von der Form: wir haben bisher das W e s e n der Tugend studiert, jetzt wollen wir die zweite Frage beantworten, *πῶς γίνεται*. Nein, der Eingangssatz hat überhaupt eine ganz andere Herkunft, mit EE, EN unvergleichbar, wie wir gleich sehen werden:

18,6 „die Möglichkeit" (*δυνατὴ παραγενέσθαι*). Ramsauer 1858, 46 Anm: diese Wendung sei „kaum verständlich und unerhört". Die erste Behauptung ist falsch, die zweite insoferne richtig als MM hier wirklich ganz alleinsteht. Erklärlich ist sie in einer

Zeit, der die prinzipielle Erkenntnis noch fehlte, daß Ar.-Studium ohne Platonstudium nicht möglich ist. Jedem Leser des V. Buches der Politeia ist der dramatische Moment in Erinnerung, wo die dritte Woge, der Satz von dem Philosophenherrscher, heranrollt und zuvor die bange Frage mehrfach ausgesprochen wird: ist dieser Staat denn möglich (Rep. 471e4 *ὡς δυνατὸν καὶ ᾗ δυνατόν*. Zuvor schon 450c8. 457d9. 458a5, b3. 466d7. 471c6 *δυνατὴ γενέσθαι*; dann 472b1, d7. Nachklang 499d4 *οὐ γὰρ ἀδύνατος γενέσθαι, χαλεπὰ δὲ* ... 502c2–7). Der platonische (s. o. zu 18,3) Gedanke: der ethische Hochwert ist selten, und die Frage: ist er möglich, hängen enge zusammen. In der Politeia geht es um das *γενέσθαι* der „Utopie", in MM um das *παραγενέσθαι* der Tugend. So sagen die anderen Ethiken nicht, aber der Menon arbeitet von Anfang bis zum Schluß mit diesem Begriff (71a4. 86d1. 99e6. 100b3,5; desgl. die ps.-platon. Menonparaphrase De virtute 379b7. d10). Das „Unerhörte" Ramsauers erweist sich als Formulierung more Platonico.

18,7 „Sokrates". Die drei Ethiken stimmen in dem Satz überein: Tugend sowohl wie Schlechtigkeit stehen in unserer Macht, sind „freiwillig" (MM 87a18. b19). Den Widerspruch zu Platons durchgehender Lehre, daß Schlechtigkeit unfreiwillig sei, hat Walzer (1929, 20–24) eingehend dargestellt. Dort und in Band 6, 1956, 323 die Zeugnisse aus Platons Schriften von der Frühzeit bis zu Tim. und Leges. Wenn Walzer (24[3]) es aber merkwürdig findet, daß in MM platonische Lehre dem Sokrates zugeschrieben wird, „während sie doch Plato selbst im Timaios wie in den Gesetzen nicht einmal durch Sokrates hatte vertreten lassen", so verstehe ich dies nicht. Denn im Prot. (345d6–e4) und Gorg. (509e2–7) spricht doch wirklich Sokrates. Dazu kommt das Zeugnis des ps.-platon., doch wohl aus Akademiekreisen stammenden kleinen Dialogs De iusto (373e10–375d10), wo es ebenfalls Sokrates ist, der auf die altbekannte Weise seinem Gegner mit Hilfe des *ἐπιστήμη*-Charakters der Gerechtigkeit nachweist, daß Ungerechtigkeit Unwissen sei; da Unwissen aber unfreiwillig ist, sei es auch die Ungerechtigkeit. In der Akademie hat man also nicht deshalb, weil die Kosmologie von Timaios dargestellt wird und Sokrates in den Gesetzen überhaupt nicht auftritt, von dem Namen des Sokrates hinfort abgesehen, sondern das was er im Prot. und Gorg. gesagt hatte, läßt man ihn auch weiterhin sagen. Wie oft aber Ar. selbst anstatt den Namen Platons den des Sokrates nennt, sieht man bequem aus dem Bonitz-Index über Plat. und Sokr. Auf die Alte Akademie aber werden wir auch dadurch geführt, daß ja in MM die Lehre des „Sokrates" soz. in erweiterter Form geboten wird: nicht nur die Schlechtigkeit, sondern auch das Gegenteil ist unfrei willig. – Auf die Akademie weist auch

18,8 „sie pflegten . ." (*ἔλεγον*). Aus dem platon. Sokrates sind jetzt Anonymi geworden; ich meine, aus dem Sokrates des Protagoras; denn in Band 6, 1956 (335, zu 56, 1) habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß Argument (3) aus Prot. 323c3–324a6 stammt; daher auch das Gesetzgebermotiv (1): 324a6–b7. Dort stehen auch dieselben Beispiele, Häßlichkeit und Krankheit (323d3), in EN (1114a27) ist auch noch das Mitleidsmotiv aus derselben Quelle (323d3) übernommen. Nur daß *ἑκούσιον* und *ἐφ' ἡμῖν* in der Sprache des Prot. lautet: *ἡ ἀρετὴ παρασκευαστόν, διδακτόν, παιδευτή*. Das Zustandekommen der Tugend heißt aber auch dort *παραγίγνεσθαι* (323c7) wie in MM, nicht in EN. Wir haben also einen Abschnitt vor uns, der in der Akademie unter Benützung des Prot. vorgeformt worden ist. Daher, als bei einem *θρυλούμενον*, die Verkürzung des Arguments. Nach *τοιούτους* (87a26) ist zu ergänzen: ⟨Antwort:

weil das ἀκούσιον ist⟩. Man sollte eine solche Verkürzung bei völlig planem Inhalt nicht als syllogistische Unkorrektheit bezeichnen (Walzer 71[2]). Es wirkt beinahe erheiternd, wenn die Vertreter der Unechtheit ihrem Anonymus jeden voll ausgeführten Syllogismus als Erstarrung ankreiden, dann aber, wenn er wirklich einmal in ganz arist. Manier ein selbstverständliches Glied ausläßt, seine Inkorrektheit schelten.

18,9 „Parallele" (παραβολή): iuxta ponere. Meist mit „Vergleich" übersetzt. Aber wo ist hier ein Vergleich? Gemeint ist: ein A neben ein B setzen, damit Vergleich, Illustration möglich wird. Wir sagen: eine Parallele beibringen (Top. 163 b 4: παράλληλα παραβάλλειν). Ungefähr dasselbe bedeutet παράδειγμα. Beispiele sind eine Art von Induktionsverfahren (Anal. Post. 71 a 10), alle Wissensvermittlung geht ja aus von Vor-Gewußtem (ebd.). So lautet eine Anweisung der Topik, man solle zur Erzielung von Deutlichkeit παραδείγματα und παραβολαί bringen (157 a 14. 164 a 11–16). Meister der Induktion war Sokrates, zu seiner „Methode" gehörten die berühmten Beispiele, die ihm bei der Anklage im Ernst (Xenophon, Mem. I 2, 9), von Alkibiades u. a. scherzhaft (Plato, Symp. 221 e 4) vorgehalten wurden. So kann Ar. in der Rhet. (1393 b 3) sagen: παραβολὴ δὲ τὰ Σωκρατικά und dementsprechend werden hier in MM die Logoi des Sokrates aus dem Prot. als „Parallele" verwendet. – Der übliche Ausdruck für „eine Parallele bringen" scheint zu sein π. ποιεῖσθαι. λέγειν π. aber wird man verstehen dürfen nach Gorg. 491 a 2 (Symp. 221 e 4): λέγειν σκυτέας κναφέας καὶ μαγείρους usw. Statt des konkreten Inhalts ist in MM das Abstractum zu λέγειν gesetzt.

18,10 „wenn wir krank sind" (ὅταν νοσῶμεν). Man möchte behaupten, daß in EN so nicht gesagt werden könnte. In MM kommt es nur auf die logische Formulierung des Arguments an; das klingt dann, wie wenn gar kein Kontakt zur Außenwelt da wäre. In EN haben wir Argument und Kontakt: da müßte es heißen νοσῶσιν. – 87 a 29 würde in EN wohl lauten ἔοικεν οὖν καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία ἑκούσιον (oder τῶν ἑκουσίων) εἶναι.

Kapitel 10–11

Inhalt: Die Freiwilligkeit von Tugend und Schlechtigkeit wird zwingender als durch die bisherigen Argumente durch das ἀρχή-Motiv bewiesen. Die Wesenheiten der organischen Natur erzeugen durch den Samen wiederum ein Wesen, das so ist wie sie selber. Wie der Samen, so das was nach (= aus) ihm kommt. Dieser Zusammenhang ist (so notwendig) wie in der Mathematik. Der Mensch allein erzeugt (nicht nur seinesgleichen, sondern) auch Handlungen, die so oder so sein können. Was der Same für die leibliche Zeugung, das ist die Prohairesis für die Erzeugung von Handlungen. Sie ist p. a. zum Samen die ἀρχή der Handlungen. Diese aber weisen keine Konstanz auf, sondern sie ändern sich. Nach dem eben festgestellten funktionalen Zusammenhang zwischen ἀρχή und „dem nach der ἀρχή" bedeutet Änderung in den Handlungen auch Änderung in der ἀρχή. Die Änderung in den Handlungen geschieht erfahrungsgemäß freiwillig, also sitzt die Freiwilligkeit auch im Ursprung der Handlungen, in der Prohairesis. Womit bewiesen ist, daß Tugend und Schlechtigkeit bei uns stehen.

Dieses „Bei-uns-stehen" stößt aber an eine Schranke. Aus dem soeben geführten Beweis müßte nämlich folgen, daß der Mensch als causa efficiens seiner Handlungen jeden beliebigen Grad von Tugend, auch die Höchstform, erreichen könnte. Aber wie

nicht jeder Körper sich durch bewußtes Training zur Höchstform bringen läßt, so auch nicht jede Seele. In beiden Fällen ist entsprechende naturhafte Gewachsenheit Voraussetzung. Auf jeden Fall aber können wir, wenn nicht die höchste, so doch eine höhere Form von Werthaftigkeit erlangen.

18,11 „Ferner“ .. Parallelen. MM 87a29–35: EE 1222b15–18. – MM 87a35–b4: EE 1222b23–41. – MM 87b4–20: EE 1223a4–9. 16–20 (MM 87b4–9: EN 1113b16 bis 19).

Zur Erläuterung: In diesem Beweis werden die entscheidenden Fakten einfach als gegeben hingestellt, nämlich erstens: der Mensch ist nicht determiniert durch das *περιέχον*, sondern er ist die *ἀρχή* seiner Handlungen (ob man so sagt oder: der Mensch ist Träger von *ἀρχαί*, ergibt keinen prinzipiellen Unterschied), und zweitens: diesen Handlungen können wir verschiedene Richtungen, auch gegensätzliche, geben. Die Freiwilligkeit unserer Handlungen wird nur der Empirie entnommen – Lob, Tadel; Gesetzgeber; Gerichtsverfahren: *φόνος ἑκούσιος, ἀκούσιος* –, auch in EE (1223a2–3; 10–15); alle drei Ethiken stimmen da überein. Das heißt: der Rekurs auf körperliche Zeugung und die mathematischen Hypotheseis ist eigentlich überflüssig. Aus der Lektüre von EN III 1–7 drängt es sich, und zwar schon gleich aus den Eingangssätzen des Buches, nahezu mit Gewißheit auf, daß Ar. aus diesem Grund in EN auf Physik (Bewegungstheorie), Metaphysik, Mathematik und Theologie (s. EE 1222 b23) verzichtete und einfach die Empirie sprechen ließ, daß er deshalb den *ἀρχή*- und Zeugungsgedanken nur noch beiläufig erwähnte. Denn beiläufig ist es, wenn er sagt: „Schlechtigkeit ist freiwillig, sonst müßte man die bisherigen Ergebnisse jedenfalls in Frage ziehen und es zurücknehmen, daß der Mensch das bewegende Prinzip oder der Erzeuger seiner Handlungen sei, so wie er der Erzeuger seiner Kinder ist“ (1113b16–19). Wenn wir dies richtig sehen, dann ist es unbegreiflich, daß nach der Theorie Walzers, der Verf. von MM sich nicht mit einer kurzen Andeutung des *ἀρχή*- und Zeugungsmotivs begnügte, am besten – und für die Entwicklungstheorie am günstigsten – es gleich ganz wegließ, sondern harmlos wie am ersten Tag wieder auf EE, d. h. auf Ontologie und Mathematik zurückging und das Motiv, trotz des von Walzer behaupteten Anschlusses an die Spätethik, nicht an derselben Kompositionsstelle wie EN, sondern so wie EE einfügte, mit demselben Aufbau (*ζῷα-γεωμετρία-ἄνθρωπος*). Walzer bleibt das Verdienst, durch eine weitgespannte Untersuchung (1929, 26–75) nachgewiesen zu haben, daß Ar. in EE das menschliche Handeln als Ausschnitt aus der auf spätplatonischer Basis erwachsenen allgemeinen Bewegungslehre faßt und das ontologisch-apodeiktische *ἀναγκαῖον* speziell auf die Bewegungslehre anwendet. Aber der Versuch MM hier aus EN abzuleiten (71) überzeugt nicht und die Behauptung, in MM seien die Argumente ihres „eigentlichen Gewichtes beraubt“ (61), halten wir für subjektiv. Außerdem scheinen mir von ihm folgende Fakten nicht zur nötigen Geltung gebracht zu sein: W. behauptet (36), in MM sei offenbar das Begrifflich-Abstrakte „durchaus sekundär“, weil dem rationalen Beweis „nicht weniger als drei allein auf der ethischen Erfahrung basierende Argumente“ vorausgehen (67) und weil der *ἀρχή*-Begriff durch das Zeugungsmotiv „vollkommen“ (36) zurückgedrängt sei. Wie verträgt sich dies aber mit dem Text? Gewiß, die empirischen Argumente gehen voraus, aber wenn dann das rationale Argument als *ἐναργέστερον* (87a30) bezeichnet ist, so sieht man den bewußten Aufbau: erst kommt das schwächere, dann das stärkere Argument. Ferner: Das Zeugungsmotiv und das

Dreieck-Argument gehört bei Ar. zum (sit venia) Repertoire. Bonitz hat im Index eine reiche Auswahl verzeichnet (59b41: solenne generationis naturalis exemplum; 770b20: usitatum Aristoteli exemplum). Auch W. wird nicht behaupten, daß an den vielen Stellen der Phys., Met. und der naturwissenschaftlichen Schriften der Gebrauch des Zeugungsvergleichs Ar. zum Empiriker stemple. Und schließlich hat W. etwas Entscheidendes übersehen: in MM ist die Parallele durchgeführt: Der Mensch ist Erzeuger seiner Kinder – und seiner *πράξεις*. Daß darunter, wenn nicht ausschließlich, so doch in erster Linie sittliche Handlungen zu verstehen sind, ist klar. Daß wir damit aber auf platonischem Boden, und zwar auf dem des Symposion stehen (206c1–209 e4; s. auch Rep. 496a2 + 6), habe ich Band 6, 333–335 zu 54, 4 ausführlich nachgewiesen. – Daß wir in MM die Gleichung *πρᾶξις* = *κίνησις* nicht finden, hängt mit der durchgehenden Tendenz zusammen, das Außerethische fernzuhalten. Daß aber die grundsätzliche Absicht, auf der Basis der platonischen „ersten Erziehung" *περὶ ἠθῶν* zu bleiben, nur nach EE und nach EN möglich und als Endpunkt eines gradatim sich begebenden Verlustes der metaphysischen Mitte zu interpretieren sei, dies können wir nicht mehr akzeptieren.

19,1 „wie es selbst" (*οἷα ἐστίν*). Symp. 208b1: *ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν*. De gen. an. 735a15–19. Im Dialog „Über den Adel" fr. 94 R (s. u. zu 20,2).

19,2 „Samen". Auch im Protr. kennt Ar. die Dreiheit Pflanze, Tier, Mensch (p. 50, 2–51, 6 P) und die Zeugung aus dem Samen (50, 6 P) und das Walten der Teleologie. Das wirkt bei Theophrast weiter, der ja auch als Naturforscher immer noch Philosoph ist, wie es Regenbogen wiederholt ausgesprochen hat. CP I 1, 1: *ἡ μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ σπέρματος γένεσις κοινὴ πάντων ἐστὶ τῶν ἐχόντων σπέρμα· πάντα γὰρ δύναται γεννᾶν, τοῦτο δὲ καὶ τῇ αἰσθήσει φανερὸν ὅτι συμβαίνει, κατὰ δὲ τὸν λόγον ἴσως ἀναγκαῖον· ἡ γὰρ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην* (s. u. a. Protr. 50, 21 P u. a.), *ἥκιστα δὲ ἐν τοῖς πρώτοις καὶ κυριωτάτοις· πρῶτον δὲ καὶ κυριώτατον τὸ σπέρμα.*

19,3 „nach dem Erstgegebenen" (*τὸ μετὰ τὰς ἀρχάς*). In EE (1222b41): *τὰ ὕστερον.* Walzer (126[1]) verweist mit Recht auf Theophrast, Met. 7a3–19 Ross-Fobes. Noch deutlicher ist CP III 24, 4: *οἷα γὰρ ἡ ἀρχή, τοιαῦτα καὶ τὰ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς*. Dazu CP II 14, 3. V 17, 5.

19,4 „deutlicher" (*ἐναργέστερον*). K^b *ἐνεργέστερον*, „wirksamer, überzeugender". Von Susemihl nicht notiert. Man wird dieses Adjektiv, obwohl es *πρός* zu verlangen scheint, nicht ohne weiteres verwerfen dürfen, so sehr es nach a30 naheliegt. Nur einmal bei Ar., in der Topik (105a19, synonym zu *βιαστικώτερον*).

19,5 „wie" (*καὶ ὡς*). *καί* muß, mit Bekker, gestrichen werden.

19,6 „Wechselverhältnis" (*ἀντιστρέφει*). Die anderen Ethiken kennen diesen in den logischen Schriften immer wieder verwendeten Terminus nicht.

19,7 „So-ähnlich" .. (*οὕτω, ὁμοίως*). Walzer (34) tadelt, „daß die MM vorbehaltlos die mathematischen und biologischen *ἀρχαί* in Parallele setzen". Auf S. 36 behauptet er, der *ἀρχή*-Begriff sei durch das biologische Denken „vollkommen zurückgedrängt". Dies nur nebenbei. Sieht man den Text genau an, so zeigt sich: der Samen ist eine *ἀρχή* (a33), die mathematischen Hypotheseis sind *ἀρχαί* (a37), die menschlichen Handlungen beruhen auf *ἀρχαί* (b13), die freie Entscheidung ist eine *ἀρχή* (b14). Dazu kommt, was W. nicht beachtet, daß MM den *ἀρχή*-Begriff auch noch mit dem

des *μετὰ τὰς ἀρχάς* verbindet und so de facto noch öfter von *ἀρχή* redet als EE, wo dieser letztere Begriff gar nicht vorkommt. Auch sagt W. nicht, daß der Sinn des ganzen Beweisverfahrens ist, die Notwendigkeit der Verbindung von Erstgegebenheit und Folge herauszuarbeiten. Also so: wie die Verbindung in der zeugenden Natur, in der Mathematik eine Notwendigkeit ist, so beim Menschen. Wäre sie nicht notwendig, so könnte der Schluß aus dem Wechsel in den menschlichen Handlungen auf einen (freien) Wechsel in der Prohairesis gar nicht gezogen werden. Es ist also unrichtig die MM lehren zu lassen: es gibt biologische *ἀρχαί* und im gleichen Sinn mathematische usw. – wo es doch auf den Begriff des notwendigen Zusammenhangs von *πρότερον* und *ὕστερον* allein ankommt. Und dies würde W. nicht bestreiten können, daß man biol. und math. *ἀρχαί* und das aus ihnen sich Ergebende auf eine Stufe stellen kann qua Notwendigkeit des Zusammenhangs und der *ἀντιστροφή*. Darum bemüht ja auch noch Theophrast diesen Zusammenhang, weil ihm die Empirie allein nicht genügt, er vielmehr den Logos braucht, der erst das *ἀναγκαῖον* liefert (CP I 1, 1). Weil hier Notwendigkeit ist, sagt MM nicht *τὸ δένδρον γεννᾷ*, sondern *ἡ φύσις γεννητική ἐστιν* und nicht *ὁ ἄνθρωπος γεννᾷ*, sondern *γεννητικός ἐστιν* – aber nicht einmal dies genügt offenbar zur Bezeichnung der Allgemeingültigkeit, denn im Text steht *γεννητικόν ἐστιν*, also „immer, konstant, notwendig". Darf man nun aussprechen, daß der von W. (36) vermißte Begriff der *ἀνάγκη* in dem ganzen Beweis nicht minder anwesend ist als in EE? Wäre es umgekehrt, stünde der Begriff nicht viermal in EE, sondern viermal in MM, so würde man, wenn man wie W. argumentiert, sagen: der Pedant ödet uns mit seinem *ἀναγκαῖον* an, obwohl doch jeder von selber merkt, daß hier nicht von Zufälligkeit die Rede ist. Daß aber in MM durchaus das Bewußtsein nicht fehlt, daß die math. *ἀρχαί* etwas anderes sind als die biologischen, also nicht ohne weiteres in Parallele gesetzt werden können, das zeigt eben der Übergang zum Menschen (87b4): „so nun und ähnlich wie dort, ist es auch beim Menschen". W. (34) läßt das *ὁμοίως* in seinem Zitat weg und tut die Übergangsformel ab mit der Bemerkung „matt".

Und schließlich noch folgendes: wir hatten o. S. 228 den Ursprung des Zeugungsmotivs im plat. Symposion erkannt, wobei wir uns gewiß darüber klar sind, daß damit nicht bewiesen ist die direkte Benützung von oder die direkte Erinnerung an das Symposion in dem Augenblick, als dieser Abschnitt von MM konzipiert wurde. Man muß immer damit rechnen, daß gewisse Gedanken Platons immer wieder auch nach Platon in Diskussionen der Akademie und des Peripatos auftauchen. Aber immerhin läßt sich sagen, daß die Orientierung an dem Zeugungsgedanken so wie sie in MM und EN (*γεννητής*) vorliegt, diese beiden Ethiken von EE abhebt, wo, wie Walzer mit Recht sagt, die Argumentation nicht an diesem Motiv hängt. Es ist aber nicht nur dieses Motiv allein, das dem Abschnitt in MM einen platonisierenden Charakter verleiht. Nur in MM wird ja auch die Gegenüberstellung von *ἄψυχα* und *ἔμψυχα* betont. Nur die letzteren können handeln, nicht aber die ersteren (in EE 1222b20 heißt es nur: *τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἴποιμεν ἂν πράττειν*). Anders ausgedrückt: nur die letzteren haben eine *ἀρχὴ πράξεων*. Das aber ist ein Gedanke des Phaidros. „Aus dem Anfang – einem bewegenden Prinzip – muß mit Notwendigkeit alles Werdende entstehen" (245d1). „Jeder Körper, dem die Bewegung von außen zukommt, ist *ἄψυχον*; jeder, dem sie von innen kommt, aus ihm selbst, ist *ἔμψυχον*" (245e4). Hier können wir die Weiterentwicklung im Peripatos nachweisen: De caelo 284b32–4. Die in MM und Theophrast, nicht in EE, auftretende Verbindung *ἀρχή-τὰ μετὰ τὰς ἀρχάς* aber

ist nichts anderes als eine Umstilisierung der platonischen Zweiheit *ἀρχή-τὰ ἐξ ἐκείνης ὡρμημένα* (Phaedo 101 e 2).

19,8 „stammen" (*εἰσὶν γεγενημέναι*). Warum nicht *γίνονται*? Eine Arbeit über den Tempusgebrauch in den logischen Schriften ist mir nicht bekannt. Aus meinen unvollständigen Notizen scheint sich zu ergeben, daß sich eine gewisse Vorliebe für das Perfekt erkennen läßt, wobei dann auch Formen auftauchen, die sonst gar nicht oder ganz selten belegt sind: *οἱ ἐπεσκεμμένοι* (Top. 104 a 35) *λόγος συμπεπερασμένος* (162 a 4) *διειλεγμένος ἐστίν* (164 a 4) *συλλελόγισται* (167 b 31) *ἔφθεγκται* (Anal. Post. 77 a 2). Auch das Futur exakt treibt in der Topik Blüten: *ἀνηρηκότες ἐσόμεθα* (102b 33) *δεδειχότες ἐσόμεθα* (109 a 6) *διειλεγμένος ἔσται* (170b 35) u. a.

19,9 „Entscheidung" (*προαίρεσις*). Da das Thema der freien Entscheidung in EN schon vor III 7 behandelt war, kann sie sich zu Beginn dieses Kapitels darauf berufen (1113 b 3–5). Infolge der von EN abweichenden Disposition ist das in MM und EE nicht möglich. Wenn beide (EE 1223 a 17. 18; dies gegen Arnim[1] 1924, 53) die *προαίρεσις* jetzt einführen, so ist das eine Vorausdeutung auf die kommende Behandlung (MM I 17; EE II 10) – ein weiterer Beweis, daß MM mit EE zusammengeht, nicht aus EN abgeleitet werden kann. Die Einführung der *προαίρεσις* ist in MM wohl fundiert. In ihr kommt klar heraus, daß der Vergleich mit den mathematischen *ἀρχαί*, die sich ja in dem Dreieck-Beispiel nicht ändern können, zum „Determinismus" führen müßte, insoferne der Zusammenhang zwischen den *ἀρχαί* und dem was nach ihnen kommt, ein notwendiger, unabänderlicher ist. Wie wird nun der *ἀρχή* des menschlichen Handelns die absolut erforderliche Beweglichkeit gegeben? Indem die *πρ.* ausdrücklich zur *ἀρχή* erklärt und dann von der, wie wir oben sahen, einfach festgestellten Beweglichkeit unserer Einzelhandlungen, also dessen was nach der *ἀρχή* kommt, auf die Beweglichkeit des Prinzips dieser Handlungen geschlossen wird.

Daß auch schlechte Handlungen auf *πρ.* beruhen, wird später an einem Beispiel gezeigt (89 b 3). Doch tritt in allen drei Ethiken die Richtung der *πρ.* auf das Schlechte fast ganz in den Hintergrund. – Der Ausdruck *τὸ κατὰ λόγον πᾶν* ist nur aus MM bekannt. Formal entspricht 89 a 36 *τὸ κατὰ προαίρεσιν πᾶν*. Gegen den Ausdruck ist nichts einzuwenden: die Akte der Entscheidung sind Akte des kalkulierenden Verstandes und so kann man die verschiedenen Spielarten der facultas cogitandi et ratiocinandi zusammenfassen zu: „alles was im Sinne des kalkulierenden Elements vor sich geht" – wobei gewiß auch an den *ὀρθὸς λόγος* gedacht ist.

19,10 „wir ändern uns" (*μεταβάλλομεν*). Wieder wie 87 a 25 die Vermischung des beobachtenden Subjekts mit dem beobachteten Tatbestand. In EE wird der Sachverhalt ausdrücklich als empirisch gegeben eingeführt: „Wir stimmen alle darin überein . ." (1223 a 16) – was Walzer nicht beachtet hat; sonst hätte er wohl nicht die nach seiner Meinung rein begrifflich orientierte EE so scharf von einer mit Empirie erfüllten Gr. Ethik distanzieren können.

19,11 „aber" (*δὲ[καὶ]*). Die korrupte Stelle b 17–19 ist von Bonitz ([2]1859, 28–29) überzeugend emendiert. Doch muß man einen kleinen Schritt weitergehen und auch das *καί* streichen. – Die Tilgung des *καί* nach *ἀρχή* (b 18) ist gerechtfertigt nach 1200 b 16 (*ἡ κακία ἡ θηριότης*. – Vetusta: mutamur et ab operacionibus volentes. Quare principium et eleccio mutant enim (om. Mon. 306) voluntarie).

19,12 „in mir“ (ἐν ἐμοί). Bonitz ([1]1844, 18) und, ihm folgend, Eucken 1868, 24 haben entsprechend dem „konstanten“ Sprachgebrauch bei Ar. emendiert ἐπ' ἐμοί. Mit Recht ἐφ' ἡμῖν in EE 1226a31, wo die Überlieferung schwankt; denn der Terminus ist in der Tat fixiert – aber nur in den Verbindungen ἐφ' ἡμῖν und ἐπ' αὐτῷ. In MM jedoch haben wir nicht ἐν ἡμῖν, sondern ἐν ἐμοί, singulär, an pathetischer Stelle, so wie Demosthenes XVIII 193: ἐν γὰρ τῷ θεῷ τὸ τούτου τέλος ἦν, οὐκ ἐμοί. Der Gebrauch von ἐν scheint, wie zahlreiche Belege aus der Dichtung zeigen (Liddell-Scott A I 6), der anspruchsvollere zu sein. Hier ist gemeint ἐν ἐμοί ἐστιν ἡ ἀρχὴ τοῦ. . . (s. 88b8), also die Voraussetzung für das ἐπί. Erst muß etwas in mir sein, dann steht es „bei mir“. Man hat übersehen, daß Ar. eben diese Folgerung in EN (1113b20 ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν; s. auch 1110a17) zieht. So wird man ἐν hier beibehalten, obwohl ν, μ, π in den Hss so oft verwechselt werden.

19,13 „der wertvollste“ (σπουδαιότατος). Zum Inhalt des Abschnitts s. o. S. 226. EN III 7, 17–20 hat damit nur das Stichwort φῦναι, εὐφυΐα gemeinsam. In MM spielt die natürliche Grundlage der „Sittlichkeit“ eine große Rolle (Sokrateskritik I 1, 7; ὁρμή 85a28; Definition der Tugend als Mitte der πάθη 86b33). Durch die vorgegebene Anlage wird der Freiwilligkeit menschlichen Tuns eine Grenze gezogen. Die Menon-Problematik steht also im Hintergrund und damit auch die Adelsethik (Walzer 20[1]) mit ihrer selbstverständlichen Geltung des Angeborenen, des Wuchses (φυά). – Deshalb wohl stellt sich auch in diesem Kapitel der Begriff der Adelsethik ein: καλός κἀγαθός, für dessen Beziehung auf den Körper allein ich allerdings keine Parallele kenne (von wertvollen Dingen Xenoph. Cyr. III 3, 6). – Man weiß im 4. Jh. sehr genau, daß sich wegen der körperlichen Voraussetzung nicht jeder beliebige zum idealen Olympiakämpfer soz. hinauftrainieren läßt. Die Sportlehrer schauen sich die Körperkonstitution an und wissen, welche für das höhere Training taugt (Ps.-Plato, De virtute 378e3). Themistokles hat seinen Sohn zum virtuosen Reiter ausbilden lassen, woraus man sieht, daß dessen φύσις nicht κακή war (a. O. 377c1). Ar. rechnet in dem „populären“ Kap. 10 (EN 1099b19) mit Leuten, die die Tugend nicht erwerben können, weil sie gewissermaßen „bresthaft“ sind. Sokrates wurde gefragt, ob die Tapferkeit lehrbar oder eine Naturgegebenheit sei (Xenoph. Mem. III 9, 1). Er antwortete: der eine Körper ist von Natur mit mehr Kraft für Strapazen ausgestattet als ein anderer und ebenso bringt die eine Seele von Natur mehr Kraft mit zum Bestehen von Gefahr als die andere. Jedoch könne jede Anlage durch Lernen und Üben zur Tapferkeit hin gefördert werden (MM: βελτίων ἔσται). Vom Erreichen einer Höchstform ist hier nicht die Rede. Davon spricht Sokrates an anderer Stelle (Mem. IV 1, 4; Paraphrase): Durch Erziehung und Lehre kann man ἄριστος werden, aber das gilt nur für die εὐφυέστατοι, für Menschen mit sehr starken Seelen. Diese können auch, wenn die Erziehung fehlt, den höchsten Grad von Schlechtigkeit erreichen (dieses Gegenbild nicht in MM). Ps.-Plato, Alc. I 120e3: οὐκοῦν τοὺς εὖ φύντας, ἐὰν καὶ εὖ τραφῶσιν, οὕτω τελέους γίγνεσθαι πρὸς ἀρετήν; am genauesten aber stimmt MM zu Isokrates, dessen Stellung zur Naturanlage ja bekannt ist. Ich zitiere die Sophistenrede (XIII 14–15) in der Paraphrase W. Jaegers (Paideia III 1947, 123): „Isokrates stellt die Paideusis bescheiden in die dritte Linie. Mit Hilfe der beiden anderen Faktoren: Genie und Erfahrung, vermag sie Großes zu erreichen. Sie macht die Menschen ihrer Kunst bewußter und erfinderischer und erspart ihnen viel unsicheres Tasten und Suchen. Selbst weniger begabte Naturen vermag sie zu fördern und geistig zu entwickeln, wenn sie aus ihnen auch niemals hervorragende Redner

oder Schriftsteller machen kann". Das heißt in MM: *οὐ γὰρ ἔσται σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται.* Die Übereinstimmung zwischen Isokrates und MM ist so frappierend, daß man annehmen darf: als Ar. diese Sätze konzipierte, stand er unter dem Eindruck der Stellungnahme des Isokrates zu dem großen Problem des 4. Jh.s und der Gedanke liegt nahe, ob die *ὁρμή*-Lehre, die wir später zu untersuchen haben, nichts anderes ist als die philosophisch verfeinerte Grundanschauung von der Macht der Physis. Die Lehre von MM lautet zusammengefaßt: die natürliche Anlage wirkt zusammen mit dem geistigen Element – das natürlich die eigentliche Vollendung leistet –, das geistige Element hinwiederum gewinnt nicht die Vollform der Tugend, wenn nicht der von der natürlichen Anlage ausgehende Impuls da ist (I 34, 1198a6–9).

20,1 „er wird haben" (*ἄριστον ἕξει*). *ἔχω* ist hier transitiv, denn *ἄριστον* ist nicht Adverb (Kühner-Blass 1, 577 A. 2). Dagegen zeigt *ἄριστα* (87b27), daß *ἔχω* intr. ist. Xenophon, Oec. 21, 7: *οἳ ἂν αὐτῶν ἄριστα τὸ σῶμα ἔχωσι.* Danach ist *τὰ σώματα ἄριστα ἔχοντες* (Cyr. 1, 6, 18) zu verstehen. Plato, Rep. 407c8 *ὑγιεινῶς ἔχειν τὰ σώματα* (Kühner-Gerth 1, 338[1]).

20,2 „Training" (*ἐπιμέλεια-φύσις*). Wir haben noch viel zu wenig Einblick in die im 5. und 4. Jh. gewiß mit Schärfe geführte Kontroverse um die Bedeutung des Adels und um die Möglichkeit, auch ohne diese Naturgegebenheit einen Adel von anderer Art zu erreichen. Die Sophisten waren hier Wegbereiter für Sokrates. Lykophron z. B. hat den Adel als etwas „völlig Leeres, Nichtiges" bezeichnet (Ar. fr. 91 R). In dieser Zeit müssen wir uns auch die Debatte vorstellen über das Thema: wieviel kann durch Training erreicht werden und was nicht? „Training" ist *ἐπιμέλεια.* Die Mahnung des Sokrates, sich um die Seele zu kümmern, ist die Transponierung des Trainings vom Körper auf die Seele, von außen nach innen, und wir dürfen diesen Worten nicht den Klang des „Rette deine Seele" geben. In seinem Buch über den Adel (fr. 94 R; Gigon, Einl. zu EN 1951, 32) hat Ar. schwere Argumente vorbringen lassen – oder selbst vertreten – für die Bedeutung der durch Geschlechter fortgepflanzten *ἀρετή*. Ein Geschlecht ist dann wertvoll (*σπουδαῖον*), wenn die Natur in ihm viele wertvolle Glieder hat heranwachsen lassen. Dies ist dann der Fall, wenn in dem Geschlecht eine *ἀρχὴ σπουδαία* ist; *ἡ γὰρ ἀρχὴ τοιαύτην ἔχει τὴν δύναμιν, πολλὰ παρασκευάζειν οἷάπερ αὐτή. τοῦτο γάρ ἐστιν ἀρχῆς ἔργον, ποιῆσαι οἷον αὐτὴ ἕτερα πολλά.* Gewiß war in diesem Dialog auch von dem Problem die Rede, bis zu welchem Grade der mangelnden Wohlgeborenheit durch *ἐπιμέλεια* aufzuhelfen sei. Der Abschnitt in MM kann uns für das Nicherhaltene eine Vorstellung geben. Auch die Akademie hat darüber debattiert. Man sieht es, um nur ein Zeugnis herauszugreifen, aus dem Protagoras; man müßte alles was der Sophist selbst (323c3–328d2) dazu vorträgt, hier ausschreiben. Wir weisen aber nur auf den Anfang hin: Ist Tugend *φύσει, ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου* – oder *ἐξ ἐπιμελείας παραγιγνομένη*? (323c5). Das ist die Antithese, die in MM zugrunde liegt. Sie ist mir aus EE, EN, Pol. in einer so Platonnahen Formulierung nicht bekannt. Theophrast hat die grundlegende Bedeutung der Antithese erkannt und für seine Pflanzentheorie methodisch verwendet (CP III 1, 1; I 16, 10; V 1, 1).

Kapitel 12-16

Inhalt: Die Lehre von der Willentlichkeit unserer Handlungen, bis zur Prohairesis-Lehre, die in Kap. 17 entwickelt wird. Da die einzelnen kurzen Unterabschnitte leicht zu übersehen sind, wird hier keine detaillierte Inhaltsbeschreibung gegeben. Auch ist das Thema der Willentlichkeit und Entscheidung von der Forschung recht intensiv durchgearbeitet worden: Ramsauer 1858, 20–27. Aumüller 1898. Gegen Ramsauer: Arnim[1] 1924, 54–63. Walzer 1929, 84–130. Gegen ihn Arnim[9] 1929, 14–26.

20,3 „Da sich also zeigt" . . Einige Vorbemerkungen: Über die MM, EE gegen EN zusammenschließende Disposition s. o. S. 222. Wie diese Zusammengehörigkeit schon darin zutage trat, daß dem Inhalt von MM I 9, 7 – I 11 (= EE II 6) in EN nichts entsprach, so weiterhin, daß auch MM I 12–13 (= EE II 7) in EN keine Vertretung haben. MM und EE weichen aber in diesen Sonderteilen im ganzen gesehen nicht voneinander ab, sondern lehren dasselbe. Dies erkennt auch Walzer (87) an, natürlich in der Form, daß sich MM „vollkommen" an EE anlehne. Damit steht man erneut vor der Schwierigkeit, ja der Unmöglichkeit (Arnim[9] 1929, 14: „gänzlich paradox"), sich dieses Gleichartige des Inhalts als durch einen langen Zeitraum getrennt vorzustellen, daß also der späte Verf. von MM die, nach Walzers These, für ihn verbindliche Position von EN einfach beiseite läßt und zu EE zurückkehrt. Diese Schwierigkeit wird auch dann nicht geringer, wenn man versucht, sich EN III 1–7 als eine gewisse Verschlechterung von EE vorzustellen (Kapp 1912, 31–34). In diesem Falle könnte man sagen, der Verf. von MM habe diese Verschlechterung erkannt und sei deshalb auf EE zurückgegangen. Aber von dieser Erkenntnis müßte man denn doch die eine oder andere Spur noch im Texte von MM feststellen können. Dies ist aber nicht der Fall. Wie es ja überhaupt mißlich ist, daß, bei der Arbeitsweise von MM, die ein Mindestmaß von kritischer Lektüre von EE und EN voraussetzt, also die gelegentliche Erkenntnis: hier kann ich EE, dort EN für mein Handbuch nicht brauchen, nirgends ein Zitat erscheint. Brink (1933, 91) hat diese Mißlichkeit gesehen: „Ein Zitat, etwa 'Aristoteles in der Ethik sagt . . .', dürfen wir in dieser noch 'produktiven' Zeit des Peripatos natürlich nicht erwarten". Er hält dies also offenbar erst für möglich in der Zeit, als ein unbekannter Jungperipatetiker das Ethik-Kompendium verfaßte, das uns bei Areios-Stob. vorliegt. Dort wird ja in der Tat Theophrast (140, 8) namentlich genannt und Kritolaos (126, 15), noch erkennbar, zitiert. Aber es ist uns, jedenfalls bis heute, nicht möglich, mit einiger Exaktheit zu sagen, wann der Abstand von Ar. zum erstenmal als so groß empfunden wurde, daß ein Peripatetiker – noch dazu einer mit „kommentierender" (Geffcken 1932) Tendenz – ihn so zitieren konnte, wie Ar. selbst eine Schrift Platons zitiert, jener Ar., der noch 339 als Mitglied der Akademie betrachtet wurde (Ph. Merlan bei Düring, Festschr. Linkomies 1954, 68[1]).

Doch zurück zu der Tatsache der Übereinstimmung von MM und EE. Wenn MM die erste, EE die zweite Ethikfassung ist (Arnim), und wenn man optimistisch annimmt, daß die zweite Fassung eine verbesserte Auflage wurde, so müßte sich – immer vorausgesetzt, daß Ar. dabei bewußt an MM dachte, in dem Sinne, daß er sie verbessern wollte – davon eine Spur im Texte von EE zeigen. Aber man kann nur feststellen, daß sich keine findet. Und dasselbe gilt für MM, wenn man, wie Theiler,

MM nach EE, vor EN ansetzt. Kurz: es ist bei weitem plausibler, die Übereinstimmung durch Benützung logisch vorbearbeiteten Materials zu erklären. Also durch Benützung von *Περὶ ἑκουσίου*. Damit führen wir eine Unbekannte ein. Aber am Text, sowohl von MM wie von EE, läßt sich wenigstens folgendes beobachten: die Argumente über *ἑκούσιον-ἀκούσιον* haben geradezu sophistischen Charakter, man kann auch sagen: sokratischen, insoferne kein eindeutiges Ergebnis herauskommt. Walzer betont nirgends, daß diese Argumente z. T. mit logischen Tricks arbeiten, indem die conclusio nur herauskommt, wenn man eine Prämisse umdreht. Einige Proben bei der Einzelerklärung. Das bedeutet gewiß nicht, daß Ar. de facto täuschen wollte. Sondern er gibt, im Stile von *Δισσοὶ λόγοι*, als Einleitung zur eigentlichen Willentlichkeits-Lehre (das ist die Prohairesis-Lehre), traditionelle Aussagen zum *ἑκούσιον*-Thema. Daß wir uns diese aber p. a. zu den Güter-Diäresen als in einer logischen Schrift erstmals zusammengestellt denken, dürfte nicht abwegig sein. Dieses „sophistische" Hin und Her hat Ar. dann, als er die schwierige Materie voll überblickte – diese Überlegenheit des Blicks zeigt sich ohne weiteres bei der Lektüre von EN III 1–7 – und als er das ursprünglich von der Logik her Formulierte ins Leben hinein formte (EN III 1, 1109b 34: diese Abgrenzungen sind für das Tugend-Thema notwendig, sie sind „aber auch nützlich für den Gesetzgeber, wenn er Ehren und Strafen anordnet"), weggelassen.

Parallelen:

MM	EE	EN
87 b 32–33	1223 a 21–23	1109 b 33
87 b 32–39	23 a 21–23; 26–28	–
87 b 39–88 a 5	23 a 29–36	(1111 a 32–33)
88 a 5–10	23 b 3–10	–
88 a 10–13	–	–
88 a 13–16	23 a 36– b 3	–
88 a 16–23	23 b 10–17	–
88 a 24–26	23 b 18–24	(1111 a 24–25)
88 a 27–35	23 b 24–36	–
88 a 36–37	–	–
88 a 38–b 14	24 a 9–30	1110 a 2–4 (b 1–9)
88 b 14–24	25 a 2–33	10 a 4–b 17
88 b 25–38	25 a 34–b 16 (23b 37. 24 a 5–8)	10 b 18–11 a 21
		11 a 22–24
(88 b 26–28. 31)	25 b 8–10	11 a 24–b 3
(88 b 9–11; 15–24. 88 a 24–26)	24 a 30–25 a 1	

20,4 „danach – Wünschen" . . Durch den ersten Satz sind Kap. 12–13 als Fortsetzung des Themas der Willentlichkeit von Tugend und Schlechtigkeit gekennzeichnet. Wenn *τὸ ἐφ' ἡμῖν* = *ἑκούσιον* ist, muß der letztere Begriff untersucht werden. Die Prohairesis, obwohl als *ἀρχή* unseres Handelns bereits eingeführt (87b 15), wird aus der *ἑκούσιον*-Diskussion herausgehalten, so daß Kap. 12–16 gradatim zur Prohairesis (Kap. 17), als der Hauptsache, hinführen. Nach einer allgemeinen Be-

stimmung des ἑκούσιον (87b34) folgt die genauere Betrachtung. Daß auch diese nicht als deutlich genug gewertet wird, sieht man aus der Wiederholung des σαφέστερον (88a36). Die in Kap. 12–13 gebotenen Argumente sind also Vorspiel und vorläufig. Das Vorspiel setzt, wie man bei more logico dargebotenem Material erwarten darf, mit einer Dreiteilung ein (Willentlichkeit im Begehren – im Thymos – im Wünschen), in beiden Ethiken, ohne weitere Erklärung. Auch diese Teilung ermöglicht eine gradatio, insoferne Begehren und Thymos ja der niedrigeren Seelenschicht angehören, wo das Logoselement noch nicht hereinspielt. Daß diese Dreiteilung auf der platonischen Seelenteilung beruht, ist evident. Nur ist an die Stelle des λογιστικόν die βούλησις getreten. Das ist nur möglich, wenn das Wünschen „lokalisiert" wird im denkerischen Teil der Seele. Dies aber hat Ar. getan in der Topik (126a13: πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ). Die Einzelheiten sind durch Arnim[5] 1927, 8–10 geklärt. Dasselbe lehrt auch die Rhetorik (1368b32–69a7): „Die Ursachen für jegliches Handeln liegen beim Menschen entweder in ihm oder nicht in ihm. In letzterem Fall geschieht das Handeln aus Zufall oder aus Notwendigkeit. Notwendigkeit aber ist teils Zwang teils Wirken der Natur . . Jene Handlungen aber, die von Menschen veranlaßt sind, an denen er 'schuld' ist, geschehen teils durch Gewohnheit, teils durch Strebung – ὄρεξις –, wobei letztere entweder vom rationalen oder vom irrationalen Element gesteuert wird. Es ist aber die βούλησις das Streben nach einem Gut – denn man wünscht nur, wenn man der Meinung ist, der Gegenstand sei ein Gut – irrationale Strebungen aber sind Zorn – ὀργή hier = θυμός – und Begierde. So geschieht also alles Handeln aus sieben Ursachen: durch Zufall, Natur, Gewöhnung, rationale Überlegung, θυμός und ἐπιθυμία". Wir sehen: in MM sind Begehren und Thymos ἄλογοι ὀρέξεις, denen die λογιστικὴ ὄρεξις (= βούλησις) gegenübersteht. Weitere Parallelen: De anima 414b2. 432b5; De motu an. 700b22.

20,5 „das Willentliche" (τὸ ἑκούσιον). Erst nach viermaligem Gebrauch dieses Begriffs folgt das Pronomen (b36). Daß nicht auch das traditionell zugehörige ἀκούσιον in die Thema-Ankündigung mitaufgenommen ist, liegt an der Zielsetzung das ἐφ' ἡμῖν herauszuarbeiten. In dem Fehlen des ἀκούσιον ein weiteres Argument für den Spätansatz von MM zu sehen (Walzer 87) bin ich nicht imstande.

20,6 „ausschlaggebend" (κυριώτατον πρός). Mir sonst bei Ar. nicht bekannt, aber Tim. 84c, Leges 931e5.

20,7 „ausspricht" (ῥηθῆναι). Singulär nach R. Eucken 1869, 818. Daß in MM eine zusammenfassende Definition des ἑκούσιον nicht gegeben wird, ist längst bemerkt. Darüber s. u. S. 246.

20,8 „ohne – Zwang" (μὴ ἀναγκαζόμενοι). Die Herkunft dieser durchaus zutreffenden vorläufigen Bestimmung kann ich nicht präzise klären. Doch mag man an die platonische Antithese πρᾶξις μὴ βίαιος, ἀλλ' ἑκούσιος denken (Rep. 399b3; 603c5. Polit. 276d11; 291e1. 10). Man kann aber auch an Rhet. 1368b9 denken (ἑκόντες δὲ ποιοῦσιν ὅσα εἰδότες καὶ μὴ ἀναγκαζόμενοι); εἰδότες wäre dann aus Gründen des Aufbaus weggelassen.

20,9 „Begehren" . . Zunächst die Disposition bis Kap. 13 (88a23): Die vom Begehren angeregten Handlungen. Drei Argumente (1. 3. 4) für die Willentlichkeit solcher Handlungen; zwei (2. 5) für deren Unwillentlichkeit. Eigentlich sind es vier

Argumente, weil (3) aus (1) genommen ist. Vier sind es auch in EE, die ersten zwei dafür, die letzten zwei dagegen.

Die beiden Argumente (1) sind insoferne „gleich", als das Beweisziel beide Male mit Hilfe der Begriffe Lust-Unlust erreicht wird. Das ist aber auch alles. Ich möchte nur an diesem einen Argument zeigen, daß Gleichsetzung nur bei grober Betrachtung möglich ist. Arg. (1) in MM lese man vorne in der Übersetzung. Dann halte man EE (1223a29–36) dagegen: „Alles was in Übereinstimmung mit dem Begehren getan wird, darf wohl als willentlich gelten. Denn alles Unwillentliche gilt als gewaltsam, das Gewaltsame aber als mit Unlust behaftet. Und das gilt auch von allem, was man gezwungen tut oder erleidet. So sagt Euenos: 'Jede Zwangssituation ist von Natur peinvoll'. Wenn also etwas mit Unlust behaftet ist, ist es gewaltsam, und wenn gewaltsam, dann mit Unlust behaftet. Was aber dem Begehren zuwiderläuft, ist samt und sonders mit Unlust behaftet – das Begehren ist ja auf Lustvolles gerichtet – also gewaltsam und unwillentlich. Daraus folgt: Was mit dem Begehren übereinstimmt, ist willentlich, denn dies (= Zuwiderlaufen und Übereinstimmen) sind Gegensätze". In MM finden wir nicht: das Begriffspaar *βίαιον-λυπηρόν*, *ποιεῖν-πάσχειν,* nicht das Zitat, nicht die Gleichung: *λυπηρόν-βίαιον*, *βίαιον-λυπηρόν,* nicht das Gegensatzpaar *κατά-παρὰ ἐπιθυμίαν* und nicht die aus diesem Gegensatz gezogene conclusio. Beide Ethiken stimmen aber darin überein, daß die Schlußfolgerung nur durch einen „Trick" zustande kommt. In MM wird nämlich der Ausgangssatz: „Was wir nicht willentlich tun, tun wir gezwungen" so verwendet als hieße er – was richtig ist –: „Was wir gezwungen tun, tun wir nicht willentlich" (*μὴ ἑκόντες* ist übrigens nur dann wirkungsvoll, wenn wir *ἑκών* in der weiteren, in griech. Prosa so häufigen Bedeutung verstehen: „was wir nicht gerne = nicht mit Lust tun"). Ebenso wird in EE der Ausgangssatz: „Alles *ἀκούσιον* ist *βίαιον*" (was nicht stimmt, da auch *τὰ δι' ἄγνοιαν* unwillentlich sind) umgedreht zu: „Alles *βίαιον* ist *ἀκούσιον*". Wir können aus dieser schlichten Gegenüberstellung zwei Schlüsse ziehen: erstens, daß MM nicht aus EE und EE nicht aus MM abgeschrieben sein kann. Beides sind vielmehr selbständige Bearbeitungen eines traditionellen Arguments. Daß es traditionell ist, zeigt für EE die Formulierung mit *δοκεῖ*; ferner die Rhet. (1370a10): *τὸ ἀναγκαῖον λυπηρὸν καὶ ὀρθῶς εἴρηται* – folgt der Euenosvers; ferner Met. V 5, 1015a28: *τὸ γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται, διὸ καὶ λυπηρόν* – folgt das Euenoszitat. Zweitens: eine zeitliche Distanz von MM und EE läßt sich nicht feststellen. Walzer (96) kann keinen Beweis beibringen, daß die Behandlung der Begierde weiter von Platons Spätphilosophie entfernt ist als die in EE; aber auch die Verbindung, die er zwischen EE und Leges IX herstellt, scheint mir nicht genügend durch Analyse eben von Leges IX unterbaut (s. Band 6, 1956, 323. 325). Ganz allgemein gesagt finde ich es auch mißlich, daß in Walzers Buch kaum je ein größerer Abschnitt von EE als Ganzes durchinterpretiert wird, wie dies durch Kapp (1912) mehrfach geschehen ist. Diese schwierigen Texte werden beinahe so hingenommen, wie wenn sie die Lesbarkeit der Memorabilien hätten. Mit dieser Benützungsweise mag auch zusammenhängen, daß in diesem durch das Ausgehen von Platon grundsätzlich so erhellenden Buch nirgends kritisch am Texte – weder von MM noch von EE – gearbeitet wird.

Das Argument (2) = Arg. (3) in EE, beruht auf der Verbindung von Begehren und Unbeherrschtheit. Die eigentliche Quelle ist die Diskussion im plat. Protagoras (352 b1–357e8), in Kurzform wiedergegeben MM 1200b26. Der Fehler der Argumentation tritt in EE deutlicher zutage. Denn der Satz (1223b6): niemand hat ein Verlangen

(*βούλεται*) nach dem was er für ein Übel hält, gilt ja nur für den Menschen, der sich in der richtigen Verfassung befindet. Der Unbeherrschte aber tut, was er im normalen Zustand für ein Übel hält, in dem Augenblick, wo für ihn, unter dem Einfluß der Lust, das objektive Übel zu einem *φαινόμενον ἀγαθόν* geworden ist. In der Formulierung erinnert MM, schon wegen der Nichtverwendung des Begriffes *βουλόμενος*, stärker an den Prot. als EE (Prot. 352c3–6; d6; 355a7: *πολλάκις γιγνώσκων τὰ κακὰ ἄνθρωπος ὅτι κακά ἐστιν, ὅμως πράττει αὐτά, ἐξὸν μὴ πράττειν, ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀγόμενος*).

Das Argument (4) stimmt dem Sinne nach mit Arg. (2) in EE überein; allerdings bietet der Text von EE Schwierigkeiten, die hier nicht zu untersuchen sind. Das Arg. beruht in beiden Ethiken auf zwei Behauptungen: (a) *ἀκρασία* = *ἀδικία* und (b) *ἀδικία* ist etwas Willentliches. Zu (a): dies geht zurück auf die alte Anschauung, daß es eine universale Gerechtigkeit und dementsprechend eine universale Ungerechtigkeit gibt, die also praktisch alle Tugenden und Schlechtigkeiten in sich schließen. Eine Statistik darüber, mit wie vielen Einzel-Schlechtigkeiten Platon die Ungerechtigkeit koppelt, wäre aufschlußreich (u. a. Rep. 444b7; 609b11). Leges IX 863e6: „Die innerseelische Tyrannis von Zorn, Furcht, Lust, Unlust, Neid und Begierde nenne ich – ganz gleich, ob sie Schaden verursachen oder nicht – auf jeden Fall Ungerechtigkeit". – Zu (b): Im selben Buch kündigt Platon als neues Thema an jene Formen von Tötung, die willentlich *καὶ κατὰ πᾶσαν ἀδικίαν* geschehen sind und ihre Ursachen darin haben, daß der Mensch der Lust, der Begierde und dem Neid unterlegen ist (869e5–8). Im selben Buch wird mit Nachdruck noch die alte Lehre vertreten, daß Ungerechtigkeit unwillentlich sei (z. B. 731c2). Nennen wir sie die metaphysische, weil sie auf dem Argument beruht, niemand werde willentlich das größte Übel in sich haben wollen, schon gar nicht in dem Teil, der *τιμιώτατον* ist, also in der Seele. Daneben aber bezeugen dieselben Leges, daß es die Lehre von der Willentlichkeit des Unrechttums gegeben hat: „Es gibt Leute, die aus Disputier- oder Geltungssucht behaupten: gewiß, Ungerechtigkeit ist unwillentlich, aber de facto begehen viele aus freien Stücken ungerechte Taten" (*ἀδικεῖν μὴν ἑκόντας πολλούς*, 860e1). So sagt Walzer (23) mit Recht, es sei „alles bereits in der akademischen Erörterung in Fluß geraten". Weitere Zeugnisse: De iusto 374a2–3. EN 1135a16–17. Besonders wichtig Rhet. 1373b29 *τὸ γὰρ ἀδικεῖν ὥρισται πρότερον* (1368b6) *ἑκούσιον εἶναι*. Dort auch die Verbindung von *κακία*, *ἀκρασία* und *ἀδικία* (1368b12–17). Man sieht: auch in Arg. (4) sind MM und EE der Akademie gleich nahe und fern. Auf jeden Fall bedient sich auch EE des Satzes *τὸ δ' ἀδικεῖν ἑκούσιον* (1223a39).

Das Argument (5) deckt sich im Ergebnis mit Arg. (4) von EE, ist aber im einzelnen so formuliert, daß sich der Gedanke an unmittelbare gegenseitige Abhängigkeit wiederum verbietet. In MM ergibt sich zunächst auf Grund des traditionellen Lob-Motivs, daß die Leistung des Beherrschten eine willentliche ist. Dann wird das Gegenteil bewiesen durch den falschen Schluß: wenn das Handeln im Sinne des Begehrens willentlich ist, dann ist das Handeln gegen das Begehren unwillentlich. Der Beherrschte ist also, insofern er gegen das Begehren handelt, nicht mit Willen beherrscht. Aber das gilt nicht wegen des Lob-Arguments. Also bleibt, daß seine Leistung willentlich ist, womit der Satz fällt, daß nur ein Handeln im Sinne des Begehrens willentlich ist. In EE ist das Argument p. a. zu Arg. (2) aufgebaut: *ἀκρασία-κακία-ἀδικία*: *ἐγκράτεια-ἀρετή-δικαιοσύνη*. Und der Schluß ist, wie in MM, falsch wegen des Satzes, daß ein Handeln gegen das Begehren unwillentlich sei. Übrigens

scheint das Arg. *ἀδικία ἑκούσιον* in EE (1223a39) nur von der fraglosen Willentlichkeit des gerechten Tuns her gewonnen zu sein (1223b14–16). Auf die in EE hier vorgetragene Lehre über die so viel umstrittene Beherrschtheit kommen wir bei MM II 4 zu sprechen. Für jetzt sei nur angemerkt, daß die Beherrschtheit hier ausdrücklich als Tugend bezeichnet ist (1223b12), dagegen sonst in EE nicht (Arnim[5] 1927, 96). Dies ist kein Widerspruch, sondern beweist nur, daß diese *ἑκούσιον*-Debatte nicht als verbindlich für das Gesamt von EE betrachtet werden darf: sie stammt aus einer anderen Schrift und gibt nur Vorläufiges. Auch der Ausgangssatz (nur in EE), der den Beherrschten mit dem Gerechten identifiziert, läßt sich nirgends anknüpfen. Er scheint, in üblicher Weise, das Komplement zum Gegenteil (unbeherrscht = ungerecht) zu sein. Ein Beweis mehr, daß wir hier exercitia logica vor uns haben.

20,10 „Wieso?" (*διὰ τί καὶ πόθεν*). Mir sonst nicht bekannt. Bescheidenes Stilmittel; man sieht nur nicht recht ein, warum gerade hier das *διὰ τί* verstärkt wird. Auf jeden Fall klingt die doppelte Frage platonisch (z. B. Tim. 26e *πῶς καὶ πόθεν*).

20,11 „tun" (*πράττομεν*). Das überlieferte *ποιοῦμεν* darf nicht angetastet werden. *ποιεῖν* ist durchaus nicht auf das technische Hervorbringen beschränkt, die Synonymität mit *πράττειν* seit Platon üblich (Prot. 352e2). Rhet. 1368b10. 13. EE 1223a8. 31; b8. 1224a31; b22. 1225a7 u. a. EN 1110b25. MM 1188b7 u. a.

20,12 „so sagt es" (*ὁ λόγος φησίν*). Ramsauer (1858, 8). Für die Griechen war die gesprochene Rede stets wichtiger als die *γραφόμενοι λόγοι*. Daher ist es für sie keine Schwierigkeit den Logos zu personifizieren und den personifizierten sprechen zu lassen. Besonders plastisch bei Platon: man geht an den Logos heran, jagt ihn, packt ihn wie ein Ringer, kommt ihm zu Hilfe, wenn er schwach wird und zusammenzubrechen, wegzusterben droht usw. Und so finden wir gerade bei Platon den Ausdruck *ὁ λόγος φησίν* (s. meine Phaidonausgabe von 1959[2], 259. 267 u. Band 6, 302). Zur „Hypostasierung" des Logos H. Diels, Über die exoterischen Reden des Ar., SB Berlin 1883, 488. Bei Ar. ist das selten; in EN überhaupt nicht. Aber in den anderen Schriften gibt es Beispiele (Diels 489) und zwar so, daß mit dem Ausdruck sowohl die gegenwärtig geführte Untersuchung wie auch eine vergangene, soz. schon historisch gewordene, gemeint ist. Letzteres in De gen. et corr. 325a23–24 (Logoi des Leukippos). Wir haben also mit Sicherheit in MM eine Reminiszenz an Platon (s. auch o. S. 180). – Einziges Beispiel in EE: *ὁ λόγος φησὶ διαπορῶν* (1245a27).

20,13 „einspringen" (*ἀπαντήσεται*). Das mediale Futur ist rein attisch. Das Verbum mehrmals in der Topik. Plato, Phileb. 19e5. Einmal in EE 1225a1, nicht in EN.

21,1 „Aufwallung" . . Die Willentlichkeit oder Unwillentlichkeit der Zorneshandlung wird kurz durch Hinweis auf die Analogie mit dem Begehren abgemacht, in beiden Ethiken, nur daß in EE noch ein Argument folgt, das p. a. zum ersten *ἐπιθυμία*-Arg. gestaltet ist. Beide Ethiken, MM sogar ausdrücklich (a25 *ἀπορίαν*) lassen erkennen, daß das Thema rein aporetisch behandelt wird. So besteht kein Anlaß, hier auf die *θυμός*-Lehre des späten Platon (Leges 866d5–867c1; 878b7: Tötung, Verwundung im Zorn = Mittelding zwischen willentlich und unwillentlich) einzugehen, ebensowenig auf die Frage nach der eigentlichen Lehre von MM und EE. Doch muß betont werden, daß die „akademische Lehre" von der *ἀκρασία θυμοῦ* hier in MM genau so „ohne weiteres eingeführt wird" wie in EE (gegen Walzer 105). Und im

ἀκρασία-Kap. von MM (II 6, 26) wird der im Zorn Unbeherrschte genauso mit *δοκεῖ* erwähnt wie in EE (1223b19) und EN 1145b20 („das sind geläufige Anschauungen", vgl. Thuc. 3, 84, 2 *ἀκρατὴς ὀργῆς*).

21,2 „Schwierigkeit" (*τὴν ἀπορίαν*). Ich zweifle, ob nicht zu emendieren ist: *τὴν* ⟨*αὐτὴν*⟩ *ἀπορίαν*.

21,3 „das Wünschen" . . In MM ist die Untersuchung, ob das Wünschen die Willentlichkeit in sich enthalte, genauso wie alles Bisherige als Aporie formuliert: das erstemal kommt Ja, das zweitemal Nein heraus. In EE ist dies nicht der Fall: in einem Anlauf wird gleich das „Unmögliche" der Gleichung: *βούλησις* = *ἑκούσιον* gewonnen (die volle Würdigung dessen, was in EE wirklich gemeint ist, wird durch die offenkundige Korruptel in 1223b39 erschwert. Das soll hier nicht weiter verfolgt werden). In der Argumentation von EE wird das 2. *ἐπιθυμία*-Argument benützt, also von dem Satze ausgegangen, daß die Unbeherrschtheit *ἀδικωτέρους ποιεῖ*. Dann wird gezeigt, daß bei der Annahme des Satzes: *βούλησις* = *ἑκούσιον* die unmögliche Folgerung herauskommt, daß die Unbeherrschtheit *δικαιοτέρους ποιεῖ*. Daß MM in der Auffassung der *βούλησις* „merkwürdig" von EE abweiche (Walzer 96), kann ich nicht zugeben. Walzer meint, daß für EE noch die platonische Position gelte, nach der das *βούλεσθαι* auf das *ἀγαθόν* gerichtet ist (98); MM aber mache „unbedenklich" (97) auch das Schlechte zum Objekt der *βούλησις*. Hier scheint mir der Aporiencharakter des MM-Abschnittes nicht voll gewürdigt. Der Schluß, der in MM gezogen wird, beruht ja wieder auf demselben Fehler wie das 3. *ἐπιθυμία*-Arg. in EE und das entsprechende 2. in MM. Dabei ist das Richtige in MM schon durch *τέως* (88a29) angedeutet: solange der Unbeherrschte unter dem ihn verwirrenden Einfluß der Lust steht, ist sein Wünschen auf jenes Übel gerichtet, das er im normalen Zustand nicht begehren würde, weil er da weiß, daß es ein *κακόν* ist und dieses Wissen durch keine Lockung behindert wird. Ein Gegensatz zu EE wäre nur vorhanden, wenn MM lehrte, daß der Mensch im normalen Zustand seine Wünsche auf ein objektives Übel richte; aber auch in MM gilt: *βουλητὸν μὲν γὰρ τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν* (1208b39). – MM operiert an unserer Stelle mit dem Wünschen des Unbeherrschten, d. h. des von der Lust Getriebenen. Nun, Platon schildert in den Gesetzen (863b6–9), im Zusammenhang mit der *ἑκούσιον*-Problematik, die überwältigende Stärke der Lust: „Wir behaupten, daß die Lust mit einer Kraft, die sich von der des – eben behandelten – Zornes unterscheidet, ihre Herrschaft ausübt und mit Hilfe der Überredung, die mit gewaltsamer Täuschung verbunden ist (*μετὰ ἀπάτης βιαίου* zu halten mit G. Müller, Nomoistudien 1951, 57[3]), alles tut was immer ihre *βούλησις* tun möchte". Ebendort (863e2): „Zorn, Lust und Unwissenheit haben je ihre *βούλησις* und sie drängen den Menschen in die Richtung je ihrer *βούλησις*" (so verstehe ich den schwierigen Satz). Die *βούλησις* der Lust: das ist nichts anderes als die des Unbeherrschten und genau diese *βούλησις* ist in MM gemeint.

Das negative Argument von MM (Aufhebung der Unbeherrschtheit durch die Annahme, daß die *βούλησις* nicht willentlich sei) ist dem Sinne nach identisch mit EE, denn wenn dort das Ergebnis herauskommt, die Unbeherrschtheit mache gerechter, so ist auch dadurch die Unbeherrschtheit als *κακία* aufgehoben, ja sie erscheint sogar als eine Art Tugend. Die Formulierung von MM ist an der Sokrateskritik orientiert (*ἀναιρεῖν* 82a21; 1200b25).

21,4 „noch übrig" (λοιπὴ πρός). Diese Konstruktion kenne ich sonst nicht. Am nächsten kommt Plato, Rep. 571 a 1 (αὐτὸς δὴ λοιπὸς ὁ τυραννικὸς ἀνὴρ σκέψασθαι πῶς . . .).

21,5 „Impulse". Zur ὁρμή-Lehre s. die vorläufigen Bemerkungen o. S. 203. 204. In EE wird zwar nicht an der hier einschlägigen Parallelstelle, wohl aber sonst, beim Unbeherrschten mit ὁρμαί gerechnet (1224 a 33. b 9. 12).

21,6 „zu tadeln" (ψεκτός). Diese Form wohl erstmals Plato, Crat. 416 c 11; in allen drei Ethiken. Nur MM hat Komp. und Superlativ (1202 b 11). Nur EE hat μεμπτός (1233 a 21).

21,7 „deutlicher". Mit der wünschenswerten Klarheit ist also gesagt, daß die bisher vorgetragenen Aporien den Gegenstand nicht deutlich genug erfaßt haben, daß also die Forderung von 87 b 35 noch nicht erfüllt ist. Zugleich ist damit ein gewisser Aufbauwille kundgetan, so wie z. B. bei dem Neuansatz von EN I 6, 1097 b 23. Das ist gute platonische Tradition (Prot. 320 a 8; Gorg. 464 b 2; Theaet. 169 e 4; Sophist. 249 e 7. 261 b 7; Tim. 49 b 1 u. a.). Man darf aber nicht schließen, daß nun Kap. 14 und 15 die Lösung der Aporien enthalten müssen (gegen Arnim[1] 1924, 57).

21,8 „Zuvor also . ." Rückblick: Ausgangspunkt der Lehre von der Willentlichkeit war die Widerlegung des Sokrates-Satzes (87 a 7). Sie führte zu dem Ergebnis: es steht bei uns, gut oder schlecht zu sein. Entscheidend dafür war die Anwendung des ἀρχή-Motivs: der Mensch hat ἀρχαί in sich und aus diesen „erzeugt" er seine Handlungen. Mit Hilfe der Setzung, daß wir unsere Handlungen willentlich ändern, ergab sich: auch die ἀρχαί (προαίρεσις, βούλησις, τὸ κατὰ λόγον πᾶν) ändern sich willentlich. Damit war eigentlich das Wesentlichste schon gesagt. Aber da ἐφ' ἡμῖν = ἑκούσιον ist, wurde eine Prüfung des ἑκούσιον-Begriffes notwendig. Sie ist durchgeführt an den drei Erscheinungsformen des „Strebens": Begehren-Aufwallung-Wünschen, in aporetischer Form, ohne Resultat. Ein solches konnte auch gar nicht herauskommen, weil die Willentlichkeit kein Phänomen ist, das sich aus dem Trieb-Element allein herauspräparieren läßt; sie ist vielmehr ein Zusammenspiel der inneren, durch Äußeres nicht vergewaltigten Motorik und des Logos-Elements. Dies ist von Ar. am Anfang von EN III völlig klar gesagt: „Unwillentlich ist, was unter Zwang oder aus Unwissenheit geschieht" (1110 a 1). Entsprechend ist willentlich das, „dessen bewegendes Prinzip in dem Handelnden selbst liegt, wobei er ein volles Wissen von den Einzelumständen der Handlung hat; die Bestimmung des Unwillentlichen als das, was infolge von Zorn und Begierde geschieht, ist ja nicht richtig" (1111 a 22). Von hier aus gesehen erscheinen die in MM, EE vorgetragenen Aporien, rundweg gesagt, als überflüssig. Wir glaubten sie verstehen zu können als Übernahme aus Περὶ ἑκουσίου, aus einer Zeit, wo Ar. als Logiker an Diäresen (88 a 27 διειλόμεθα) interessiert war. Die Tatsache aber, daß nur MM und EE die Aporien vortragen, ist auf keinen Fall so zu verstehen, als sei dieses „Überflüssige" von Ar. in EN weggelassen und dann von dem Verf. von MM unter Benützung von EE wieder hinzugetan worden.

Nun wird, im Anschluß an die Aporien, in MM (wieder parallel zu EE) das Thema von Gewalt und Zwang gestellt. Das Ergebnis ist einfach: wenn die Ursache (αἰτία für ἀρχή ist selbstverständlich, vgl. EN 1110 b 2) im Handelnden, nicht außerhalb des Handelnden ist, dann liegt nicht Gewalt und Zwang vor. Daraus wäre zu schließen: alles, wovon die Ursache in uns ist, ist willentlich. Wir wären damit auf dem Stand

von Kap. 11, wo dies ausgesprochen wird, freilich nur, indem der *προαίρεσις*-Begriff vorweggenommen ist (87b14–19). Hier aber, in Kap. 14–15, wird der Schluß nicht gezogen; die Begriffe *ἑκούσιον-ἀκούσιον* tauchen gar nicht auf, und auch EE sagt nur: das *βία*-Thema ist dem *ἑκούσιον*-Thema *οἰκεῖον*, es gehört dazu (1224a10). Der Schluß kann auch gar nicht gezogen werden, weil immer noch nicht das Logos-Element eingeführt ist (das tut EE 1224a30). Nun heißt es am Anfang von Kap. 16: „Unwillentlich = das infolge von Zwang und Gewalt Geschehende". Umgekehrt also müßte gelten: Willentlich = das was in Auflehnung gegen Zwang und Gewalt geschieht. Dies aber hat zur Voraussetzung, daß es in uns Zwang gibt, und wenn wir uns dagegen stellen, kommt das *ἑκούσιον* heraus (Lösung: EE 1224b24–36). Man kann sich aber nur dagegen stellen, wenn eine neue, bisher nicht betrachtete Potenz neben (oder über) die verschiedenen Strebungen tritt: das Logos-Element. Damit aber ist gesagt, daß das Phänomen der Willentlichkeit nicht in dem innerseelischen Getriebe steckt, das man unter *ὁρμαί* zusammenfaßt. Dies ist der Sinn des ersten Satzes von Kap. 16 (88b25: *ἐπεὶ δὲ τὸ ἑκούσιον ἐν οὐδεμιᾷ ὁρμῇ ἐστὶν*). Dies mußte vorausgenommen werden, weil Arnim den inneren Zusammenhang von Kap. 12–16 nicht richtig gesehen hat ([1]1924, 56–62) und zu der unglücklichen Konjektur kam: *ἐπεὶ δὲ τὸ ἑκούσιον ἐν οὐδεμιᾷ ὁρμῇ ⟨μὴ⟩ ἔστιν* (62), was er allerdings später ([9]1929, 16) aufgegeben zu haben scheint.

Im Gegensatz zu EN III 1, wo von Gewalt nur im menschlichen Bereich die Rede ist, ziehen MM und EE auch das Außermenschliche herein, erstere sogar stärker, weil nur in ihr auch für die Tiere ein Beispiel gegeben wird (das Pferd). Trotzdem behauptet Walzer (108), nur EE zeige hierin „ihre genetische Verbindung mit der Physik" an. Er übersieht, daß auch EE das Außermenschliche „nur" durch ein doppeltes *καί* (1224a16. 20) einbezieht und daß sich EE gerade durch das von ihm so betonte *καθόλου δέ* (1224a15) genau so von dieser Einbeziehung distanziert wie MM. Unzutreffend ist folgende Feststellung: „Die MM handeln wie die EE auch von der Bedeutung der *βία* für *ἄψυχα* und *ζῷα*, ihr (= MM) Zentrum aber ist, wie in der NE, der Mensch" (108). Denn wovon handelt denn der große, weit über EN hinausgehende Komplex EE 1224a30–25a33? Doch ausschließlich vom Menschen. Ferner: MM hat ein eigenes Kapitel über die vis absoluta (*βία*) und die compulsiva (*ἀνάγκη*). Diese terminologische Festlegung, die in EE nicht ist, in MM sich auch auf die Verba erstrecke, soll ebenfalls ein Zeichen für späte Abfassung sein. Nun sagt Walzer (112) mit Recht, daß in Kap. 14 nur *βιάζεσθαι*, in 15 nur *ἀναγκάζειν* gebraucht sei. Er übersieht aber, daß in *βιάζεσθαι* 14 (also das Verbum für vis absoluta) vom Begehren gesagt wird, wo, wenn W. zuträfe, *ἀναγκάζειν* hätte gebraucht werden müssen. „Unter absoluter Gewalt, die alles unter ihrem Einfluß stehende Handeln schlechthin zum *ἀκούσιον* macht, sind nur Naturereignisse, oder überlegene und darum zwingende menschliche Macht zu verstehen, die jedes eigene Handeln von vornherein ausschließen" (Walzer 107). Dies ist richtig. Aber evident ist, daß man dem Begehren nicht eine solche absolute Gewalt zuschreiben kann. Mit anderen Worten: auch MM hält sich nicht konsequent an die Trennung von *βία* und *ἀνάγκη* und deren Sonderung ist also nicht „tatsächlich vollkommen neuartig" (Walzer 113). Die Grundtatsache, daß eben auch in diesem Abschnitt MM mit EE zusammengeht und nicht mit EN, findet wiederum keine Erklärung.

21,9 „im Bereiche" (*ἐν*). Besser EE 1224a16: *τὸ βίαιον . . . καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων λέγομεν.*

21,10 „Feuer, Erde". MM holt hier weiter aus als EE. Die passenden Parallelen sind aber nicht die von Walzer (108[1]) notierten, sondern Phys. 214b13–16; 254b22. De caelo 308b13; 310b16; 269a26. Man muß sich aber überhaupt fragen, ob die Beispiele nicht aus den logischen Schriften stammen: Anal. Post. 94b36–95a9 (Steinbeispiel; s. Band 6, 296 zu 28, 5) und Top. 130b1 (das proprium von *γῆ* ist: *οὐσία ἡ μάλιστα κατὰ φύσιν φερομένη εἰς τὸν κάτω τόπον*; auch 135b3; ferner Tim. 62c). Um zu verstehen, warum in MM an Stelle der *γῆ* der Stein tritt, muß man wissen, daß der „untere Ort" nicht nur dem Elementarkörper „Erde" zugewiesen ist, sondern selbstverständlich auch den *γεηρά* (s. aus den obigen Beispielen De caelo 308b14; Phys. 254b22; De caelo 269a27). Der Stein aber gehört mehr zur Erde als zum Wasser (Meteor. 383b22).

21,11 „mit Gewalt" (*βιάσασθαι φέρεσθαι*). Normale attische Konstruktion: Xenoph. Anab. I 3, 1. Aristoph. Thesm. 890. Ar. fr. 44 (Dialog Eudemos), p. 49, 3 R. Übrigens: *βιαζόμενος* als Passiv findet sich in EE, EN nicht und ist auch sonst bei Ar. eine Rarität (Meteor. 371a15). Jedoch gut attisch (Antiphon, Thukydides, Xenophon).

21,12 „ein Pferd". Völlig singulär im Corpus Arist. Über die termini technici gibt Auskunft Xenoph. De re equestri 3,5 (*δεῖ γε μὴν εἰδέναι καὶ εἰ ἀφεθεὶς*- sc. *ὁ ἵππος*-*εἰς τάχος ἀναλαμβάνεται ἐν βραχεῖ καὶ εἰ ἀποστρέφεσθαι ἐθέλει*); 8, 7. 10, 15. 7,14. Thucyd. 6, 65, 3. – Diphilus fr. 61, 5 Kock: *εἰς ὀρθὸν τρέχειν*, vom Rauch. Deswegen wird man aber in MM das *ἐπί* nicht antasten (R. Eucken 1868, 54).

21,13 „In den Fällen" (*ὅσοις*). Sorglose Konstruktion. *ὅσοις* ist gewiß Neutrum, denn *παρὰ φύσιν* geht nicht auf Menschen. Gemeint ist: wenn mit *ἄψυχα* oder *ἔμψυχα* (außer dem Menschen) etwas *παρὰ φύσιν* geschieht oder wenn Menschen etwas tun, was gegen ihre *βούλησις* ist ... Man sieht: der Übergang zum Menschen ist viel weniger abgehoben als in EE.

21,14 „In den Fällen" (*ἐν οἷς δ' ἐν αὐτοῖς*): schlechte Formulierung, ebenso (b13): *ὧν δ' ἐντὸς καὶ ἐν αὐτοῖς*.

22,1 „vom Zwang .." Man ist versucht zu sagen, daß gerade das Kapitel über den Zwang oder die Nötigung unnötig ist; denn es bringt gegenüber Kap. 14 nichts Neues. Und es ist von einer kaum zu überbietenden Schlichtheit. Beim Blick auf die anderen Ethiken tritt dies noch deutlicher hervor. Freilich ist die Vergleichbarkeit beschränkt; EE 1224a30–25a1 ist überhaupt unvergleichbar. Aber auch das allenfalls Vergleichbare (EE 1225a2–33; EN 1110a4–b17) überschreitet an Stoff-Fülle die wenigen Zeilen von MM beträchtlich, auch sind EE und EN untereinander in nicht wenigem verschieden. Diese Unterschiede zu analysieren ist hier nicht der Ort, da sie für MM nichts ausgeben. MM lehrt: von Zwang kann man nicht sprechen, wenn man im konkreten Fall der Lust unterliegt. Das ist ein innerer Vorgang; Zwang findet nur statt, wenn Einwirkung von außen erfolgt. Beispiel: von außen drohte eine Katastrophe auf meinem ländlichen Besitztum. Um diese zu vermeiden mußte ich notgedrungen ein kleineres Übel in Kauf nehmen: ich mußte das decorum des Bürgers verletzen und mich Hals über Kopf an den Katastrophenort begeben. Man sieht: wenn man aus dieser Auffassung von Zwang den Schluß zöge, daß alles übrige willentliche Akte sind, so käme etwas Unmögliches heraus. Aber diesen Schluß darf man nicht ziehen, denn der Text zeigt klar, daß die *ἑκούσιον-ἀκούσιον*-Problematik

mit dem Thema „Zwang" gar nicht in Kontakt gebracht wird (wie auch in Kap. 14). Ferner: MM argumentiert (a) mit einer Handlung, die „sittlich" indifferent ist (der unästhetische hastige Gang), und (b) mit einem Beispiel, das offenbar juristisch, nicht ethisch gemeint ist (Walzer 111). Lassen wir zu (b) M. Pohlenz sprechen (Griech. Freiheit, Heidelberg 1955, 133): „Im 'Hippolytos' ist die Amme Phaidras schnell mit der Ausflucht zur Hand, die Liebe der Herrin zum Stiefsohn sei von Kypris geschickt, gegen die sogar Zeus machtlos sei. Aber Phaidra selbst weiß nur zu gut, daß ihre Leidenschaft aus den Tiefen ihres eigenen Innern stammt. In den 'Troerinnen' weist Hekabe in einer besonders zu diesem Zweck eingelegten Szene Helenas Berufung auf Aphrodite mit aller Schärfe zurück: Nicht die Göttin Aphrodite sei es gewesen, sondern ihre eigne unvernünftige Leidenschaft, die 'Aphrosyne', die sie trieb, aus eignem Entscheid dem schmucken Paris nach Troia zu folgen. Es muß in Euripides' Zeit noch Leute gegeben haben, die wie Phaidras Amme dachten. Aber vor Gericht würde es einem angeklagten Ehebrecher wenig genützt haben, wenn er sich auf Aphrodites Zwang berufen hätte". Wenn wir nun die Aussagen der anderen Ethiken, wenigstens umrißhaft und ohne auf die textlichen Schwierigkeiten von EE einzugehen, MM gegenüberstellen, so zeigt sich: beide gehen ständig von der Frage aus: ist das willentlich oder unwillentlich? Mehr willentlich oder mehr unwillentlich? EN, durchweg mit überlegener Stoffbehandlung, prägt den Begriff „Handlungen mit Mischcharakter, jedoch dem Willentlichen näherstehend". EN studiert schlechte Handlungen und schmerzbringende; Handlungen, die aus Angst vor noch größerem Unheil geschehen und solche, die für ein großes, edles Ziel geschehen, aber dabei die Normen des Sittlichen verletzen. Letztere werden in EE nicht gesondert betrachtet. Weiterhin studieren EN und EE minderwertige Handlungen, deren Nichtvollzug die Grenzen der menschlichen Natur überschritte und die daher entschuldigt werden. EE und EN ringen also unmittelbar um begriffliche Bewältigung der Vielfalt menschlichen Verhaltens und es geht immer um sittlichen Wert oder Unwert. Das Wert-indifferente bleibt außerhalb des Rahmens (Ausnahmen: das Überbordwerfen der Fracht in Seenot, EN 1110a9, die Ekstatiker und Orakelverkünder, EE 1225a28), desgleichen die Prozeß-Situation. Daher ist auch der Schlußabschnitt von EN III 1 (1111b9–17) eigentlich unvergleichbar mit MM 88b16, obwohl dort die Frage lautet, ob es richtig sei, daß das *ἡδύ* (und das *καλόν*) als Mächte, die außerhalb des Handelnden stehen, Zwang ausüben.

An MM I 15 sieht man besonders deutlich, daß der Text nicht aus einer Komprimierung von EE, EN hervorgegangen ist, obwohl dies ohne besondere Schwierigkeiten zu schaffen gewesen wäre. Wie konnte diese eigentümliche Kurzform entstehen? Für Walzer ist das was in MM fehlt, ein „Nicht mehr" (110), aber eine Erklärung, warum MM hier weder EE noch EN folgt, gibt er nicht. Der Augenschein spricht für das Urteil Arnims ([1]1924, 58): „Die Frage, ob eine solche Handlung freiwillig ist, wird hier noch nicht mit der verwickelten Gründlichkeit wie in den Eud., geschweige denn mit der klassischen Klarheit wie in den Nik. behandelt, aber gerade daraus geht hervor, daß dies die früheste Behandlung der Frage ist". Wir vermissen bei Walzer immer wieder die Gegenprobe, ob nämlich seine Entwicklungslinie insoferne den Charakter der Notwendigkeit hat als sie die gegenteilige Auffassung, daß das Einfachere das Frühere sein könnte, ausschließt.

22,2 „Schaden hinnehmen" (*καταβλάπτω*) ist ein seltenes Compositum. Bonitz verzeichnet nur noch Rhet. 1418a6, woraus man sieht, daß in *κατά* nicht die Nuance des

schwer Schädigens liegt. Offenbar auch Gesetzessprache (Demosthenes 23, 28; Plato, Leges 864e2).

22,3 „Ersatz“ (*ἀντικαταλλαττόμενος*). Schlecht stilisierter Satz. Immerhin lassen die unbeholfenen Partizipien erkennen, daß beides, Schaden und Eintausch, dem Zwang verdankt werden. Wenn hier nicht von *ἀνάγκη* die Rede wäre, würde man sagen: A hat die Wahl zwischen zwei Übeln. Er wählt das kleinere, tauscht aber damit etwas Besseres ein, nämlich die Erhaltung seines Besitzes (s. 89a12–16). In MM bricht die Katastrophe von außen herein. Daß A sie vermeiden möchte, wird als selbstverständlich vorausgesetzt und so eilt er gezwungenermaßen auf das Landgut (dorthin zu gehen ist eine ernsthafte Beschäftigung: Dikaiarch fr. 29 Wehrli) um zu retten, was zu retten ist. Die Erklärung von I. Düring (Ar.s De part. an., Göteborg 1943, 120) ist schlagend; nicht zu klären ist, warum zur Illustration des Zwangs gerade ein Fall gewählt wird, bei dem ein relativ kleiner Schaden und gleichzeitig ein größerer Vorteil herauskommt. – Zu *ἀντικαταλλάττεσθαι* s. auch Rhet. 1416a11, mit Anm. von Sandys.

22,4 „Eile“ (*συντονώτερον βαδίσαι*). Man muß es hinnehmen, daß dies ein „Schaden“ ist; wohl eine Schädigung des Ansehens, weil der wohlhabende Bürger kein businessman ist, der den Geschäften nachrennt. Auf höherer Ebene, nämlich vom Hochgesinnten, gilt: seine Bewegungen sind gemessen, seine Sprechweise ausgeglichen, er gerät nicht leicht in Hast, ist nicht in nervöser Spannung und seine Bewegungen sind nicht fahrig (EN 1125a12–16). Walzer (111) findet das Beispiel in MM „recht trivial“, aber seine Paraphrase: „man muß schneller gehen, um eine Vermögensschädigung zu vermeiden“ wird der Sache nicht gerecht. Ein solcher Aufwand an Energie, eine derartige *συντονία*, wie sie in dem Beispiel angedeutet wird, ist nach griechischem Empfinden *λυπηρά*, weil *βιαία* (Rhet. 1370a12); vgl. Phys. 196b36.

22,5 „verbleibt . .“ Auch hier geben wir an Stelle einer Inhaltsangabe des Kap. 16 die bei der Einfachheit des Textes nicht notwendig ist, eine Interpretation. Das Kap. steht an derselben Kompositionsstelle wie in EE. Wieder also gehen MM und EE zusammen; die EN baut ja, wie wir gesehen haben, anders auf: das III. B. setzt gleich ein mit dem Satz: „Als unwillentlich gilt, was unter Zwang oder aus Unwissenheit geschieht“ (1110a1). Die EE (II 7, 1) hatte bei der Eröffnung der *ἑκούσιον*-Diskussion eine genaue Disposition gegeben: „Das Willentliche muß eines von diesen dreien sein: eine Handlung entweder aus *ὄρεξις* (A) oder *προαίρεσις* (B) oder *διάνοια* (C). Die *ὄρεξις* nun zerfällt in *βούλησις-θυμός-ἐπιθυμία*, also ist dies zunächst zu besprechen“ (1223a23–28). Es folgt die Ausführung, wie in MM. In II 8, 2 ist dieses erste Thema erledigt und es heißt nun: „Nachdem, wie wir sahen, das Willentliche eines von diesen dreien sein muß: Handlung aus *ὄρεξις* (A), *προαίρεσις* (B), *διάνοια* (C), die ersten zwei aber ausscheiden, so verbleibt (*λείπεται*), daß das Willentliche in C besteht, d. h. in einer Handlung, die mit einer gewissen denkenden Überlegung vor sich geht“ (*ἐν τῷ διανοούμενόν πως πράττειν*, 1224a5–7). Es folgt aber noch nicht gleich die Behandlung dieses denkenden Überlegens, sondern die von *βία, ἀνάγκη* (= MM). Dann, am Anfang von II 9, kehrt EE zum Anfang von II 8 zurück: „Da das Willentliche weder mit A noch mit B zu bestimmen war, *λοιπὸν δὴ ὁρίσασθαι τὸ κατὰ τὴν διάνοιαν*“ (1225a37). Die Ausführung (= MM) folgt nun 1225b1–16. Da in MM die oben erwähnte Dreigliederung (A, B, C) zu Beginn der *ἑκούσιον*-Diskussion

nicht gegeben wird, wirkt die Einführung von Kap. 16, auf den ersten Blick jedenfalls, abrupt, aber die grundsätzliche Übereinstimmung mit EE wird dadurch nicht berührt.

In Kap. 16 überrascht zunächst der erste Satz: „Das Willentliche ist in keiner *ὁρμή*". Damit ist nichts anderes gesagt als in EE (1223b37 + 25a37): *οὐκ ἔστι τὸ ἑκούσιον τὸ κατὰ ὄρεξιν πράττειν*. Beide Ethiken stellen damit lediglich fest, daß – wie die Aporien gezeigt haben – das Willentliche weder durch *κατ' ἐπιθυμίαν*, noch durch *κατὰ θυμόν*, noch durch *κατὰ βούλησιν πράττειν* definitorisch gefaßt werden kann. Während aber EE in Kap. 7–8 den Begriff der *προαίρεσις* schon gebraucht hatte, ist dies in MM (mit Ausnahme von 87b15) nicht der Fall. MM verfolgt von Anfang an völlig geradlinig als ihr Ziel, „die Art von Freiwilligkeit begrifflich zu fassen, auf der die Freiwilligkeit der Tugend und des Lasters beruht. Dies aber ist die Freiwilligkeit der *προαίρεσις*. Daher ist klar, daß die übrigen Formen der Freiwilligkeit . . . nicht um ihrer selbst willen besprochen werden, sondern nur als Hintergrund, von dem sich die Freiwilligkeit der *προαίρεσις*, die für die Tugend allein in Betracht kommt, abheben soll" (Arnim[1] 1924, 51. [9]1929, 16).

Das *λοιπόν* in MM (88b25) ist, wie man sieht, nicht so vorbereitet wie in EE (1224a7. 25b1). Aber es ist von der bisherigen Forschung übersehen worden, daß dem Peripatos die Definition des (Un)willentlichen als „das (nicht) mit denkender Überlegung Geschehende" traditionell gegeben war, daß diese deshalb in EN (1110a1) ohne weiteres eröffnend vorgetragen und in EE (1223a25) ohne weiteres zur Disposition verwendet werden konnte. Def. 416, 26: *ἀκούσιον τὸ παρὰ διάνοιαν ἀποτελούμενον*. Def. 415a2: *ἑκούσιον τὸ κατὰ διάνοιαν ἀποτελούμενον*. Im einzelnen freilich können wir die akademische Diskussion nicht rekonstruieren, doch wird man nicht fehlgehen, wenn man die Ersetzung des plat. Begriffs der *ἄγνοια* – zu dem EN zurückkehrt – durch *μὴ μετὰ διανοίας* der Akademie zuschreibt. Aber wir kennen den Ursprung der *ἄγνοια*-Diskussion in der Akademie: Leges 863c1. Den Abschnitt 863a–c hat Walzer wiederholt genannt, aber nicht voll ausgewertet. Es läßt sich nämlich noch erkennen, warum alle drei Ethiken die Analyse der unwissentlichen Handlungen auf die der erzwungenen Handlungen folgen lassen. Es war Platon, der eben an der genannten Stelle seine Untersuchung über willentlich-unwillentlich folgendermaßen aufbaute: In der Seele ist der *θυμός*; der läßt sich nur schwer niederringen und hebt vieles aus den Angeln mit *ἀλόγιστος βία*. Und da ist ferner die Lust, und auch sie arbeitet mit Gewalt (s. o. S. 239). Und drittens gibt es die Unwissenheit als Ursache vieler Verfehlungen. Platon faßt also Zorn und Lust als eine Gruppe zusammen, weil ihnen Gewaltsamkeit eignet. Und so verstehen wir jetzt die Anordnung in EE und MM und verstehen auch, warum EE die schon angekündigte Diskussion der *διάνοια* eigens unterbricht (1224a8–10) um erst die Gewaltsamkeit zu behandeln. Nur MM aber zählt, wie Platon: „Unwillentlich ist das *κατ' ἀνάγκην* (Kap. 15: *ἡδονή*) und das *κατὰ βίαν* (Kap. 14: *ἐπιθυμία*) und drittens . . ." (88b 26–7).

Weiterhin: daß MM und EE nicht ein von Platon schon etwas entferntes Stadium anzeigen, sondern in der Grundauffassung einfach die Position der Gesetze wiedergeben, das geht auch aus der genauen Analyse G. Müllers (a. O. 54–58) hervor. Müller zeigt, daß (wie in den Ethiken) in den Gesetzen der frühere platonische *ἀμαθία*-Begriff in seinem ursprünglichen Sinn nicht mehr vorhanden ist. Der ursprüngliche Sinn war: „Abwesenheit des selbsteigenen Wissens, das den innersten gottverwandten Seelen-

kern, die von allen Krusten und Entstellungen befreite Seele im Sinne von Rep. 611 d.. mit der göttlichen Ideenwelt verknüpfte" (55). Statt dessen ist ein „rein psychologischer Sinn" eingeflossen. „Abwesenheit des intellektuellen Wissens, d. h. mangelnde Erfassung der richtigen Lehren und Grundsätze einerseits, Schwäche der Natur andererseits, lassen den Menschen gegen seinen Willen zügellos handeln. Was aber ist sein Wille? In der Politeia war es die metaphysische Richtung der Seele auf das Gute, ihr Wissen, dessen Fehlen gleichzeitig Fehlen der eigentlichen *βούλησις* ist (577 e). Hier ist es das empirische Streben nach dem lustvollen Leben" (55). Müller (56) spricht daher mit Recht von einem „Übergleiten des Unfreiwilligkeitsbegriffes ins Psychologische". In dem *ἄγνοια*-Abschnitt der Gesetze (ab 863 c 1) wird das Unrecht „lediglich als Tyrannis von *θυμός* und *ἡδονή* in der Seele definiert . . Für den hier erstrebten Zweck genügt die Unbeherrschtheit gegenüber den Trieben; die sittliche *ἀμαθία* hätte, hier hereingebracht, die Sachlage außerordentlich kompliziert. Denn die *ἄγνοια* 863 c 1 ist ersichtlich technischen Charakters; aus ihr ergeben sich Versehen und alles, was man landläufig *ἀκούσιος ἀδικία* nennt (864 a), was aber Platon gar nicht als Unrecht, sondern als Gesetzesübertretung (*ἁμάρτημα*) rechnet" (58). Walzer (126) sagt zu Unrecht: „Die MM scheiden sich wiederum durch die Primitivität ihrer Darlegungen von den anderen Ethiken wie von Platons Gesetzen"; denn der von ihm zitierte Passus (Leges 863 c 3–6) hat nicht nur zu MM, sondern auch zu den anderen Ethiken keinerlei Beziehung. Wenn er aber dann, um die Platon-Nähe von EE – und damit die Platon-Ferne von MM – zu illustrieren, fortfährt: „Eine doppelte *ἄγνοια*, zwar anderer Art, jedoch mit deutlichen Kennzeichen akademischer Herkunft, kennt auch EE *β* 9, 1225 b 11 ff.", so werden, wie ich meine, die Beweiskarten allzu unbekümmert gemischt. Der Ausdruck „zwar anderer Art" genügt nicht um ein Zeugnis zu legitimieren, das mit Platons *ἄγνοια*-Lehre gar nichts zu tun hat und mit der Doppelheit „Wissen haben – Wissen gebrauchen" lediglich jene seit Platons Euthydem von Ar. immer wieder benützte Unterscheidung anwendet, die auch MM sonst kennt (s. o. S. 197).

Was in EE, EN über die Unwissentlichkeit an Stoff geboten wird, erscheint in MM überhaupt nicht – es erscheint, teilweise, bei der genaueren Bestimmung des gerechten Handelns I 33, 1195 a 14–b 4; das wenige aber, was MM vorträgt, steht grundsätzlich auf der Basis von Platons Gesetzen und ist nichts anderes als eine Illustrierung der oben erwähnten akademischen Definitionen. Dieses letztere zu betonen ist wichtig, weil Walzer (89), wie auch schon Ramsauer (1858, 26) und Aumüller (1898, 10) in MM eine Definition des *ἑκούσιον* vermißt. Man darf aber nicht sagen, MM gebe im Gegensatz zu EE (1225 b 8–10) und EN (1111 a 22–24) keine Definition, sondern richtig ist: MM begnügt sich mit der Wiedergabe der akademischen Definition sowohl des *ἀκούσιον* (88 b 26–28) wie des *ἑκούσιον* (b 31), und sie „poniert" (Ramsauer) diese Definition genau an derselben Stelle wie EE und wie diese (1225 b 6–8) durch den Schluß: *τὸ δι' ἄγνοιαν = ἀκούσιον: τὸ ἐναντίον ἄρα ἑκούσιον.* Und was dann in EE (1225 b 8–10) folgt, ist ebenso wie in EN nichts anderes als die „konträre Fassung der Bestimmung des *βίαιον* und des *δι' ἄγνοιαν*" (Aumüller a. O. 31). Nur nebenbei sei bemerkt, daß die Definition von EE formal zum mindesten eigentümlich ist, insoferne sie nicht eigentlich als Definition bezeichnet und soz. fließend ist; denn nachdem sie formuliert ist, wird noch ein Zusatz nötig (*ταῦτ' οὖν προσδιοριστέον* 1225 b 16). Jedenfalls hat MM ein Recht, sich später (95 a 16) auf die in I 16 gegebene Definition zu berufen.

Zur Illustration der Kargheit, oder sagen wir besser: der Unentwickeltheit von MM I 16 geben wir den wesentlichen Inhalt von EN mit Stichworten und lassen eine Übersetzung des EE-Abschnittes folgen.

EN III 2: Unterscheidung von *οὐχ ἑκούσιον* und *ἀκούσιον* (nicht EE). Es stellt sich Mißbehagen ein und nachträgliches Bedauern (nicht EE). Unterscheidung von *δι' ἄγνοιαν* und *ἀγνοῶν* (nicht EE), von Unwissenheit im allgemeinen Sinn (*καθόλου*, nicht EE) und Unwissenheit über das konkrete Einzelne. Mitgefühl und Nachsicht (nicht EE). Detaillierung der Einzelumstände: handelndes Subjekt; Objekt; Gegenstand oder Person, auf die sich das Handeln bezieht; Mittel, Zweck, Art und Weise des Handelns (auch in EE, nur dürftiger). Beispiele (auch in EE, aber weniger und andere, jedenfalls nicht exakt mit einem von EN identifizierbar).

EE II 9, 1225a36–b16: „Nachdem dieses Thema abgeschlossen ist und sich herausgestellt hat, daß das Willentliche weder durch *ὄρεξις* noch durch *προαίρεσις* zu definieren war, verbleibt noch die Bestimmung des Handelns 'auf Grund von denkender Überlegung'. Nun gilt doch, daß das Willentliche dem Unwillentlichen entgegengesetzt ist, und es gilt, daß ein Handeln in vollem Wissen um Person, Mittel und Zweck entgegengesetzt ist dem Handeln, das in Unwissenheit über Person, Mittel, Sache geschieht, und zwar in wirklicher Unwissenheit, nicht in beiläufiger (nicht EN). Es kommt nämlich vor, daß man weiß 'das ist der Vater' und an ihm handelt, nicht um ihn zu töten, sondern ihn sich zu erhalten – Beispiel: die Peliastöchter; oder man weiß 'das ist ein Trank', gibt ihn aber als Liebestrank oder Wein, während es in Wirklichkeit Gift war. Eine Handlung aber, die in (solcher) Unwissenheit über Sache, Mittel, Person geschieht, ist unwillentlich. Das Gegenteil also ist willentlich. Alles also was unter der Voraussetzung, daß es bei uns steht es auch zu unterlassen, getan wird – getan einerseits nicht im Zustand der Unwissenheit, andererseits aus eigenem Antrieb –, das muß notwendigerweise willentlich sein; dies ist das Willentliche. Was aber jemand im Zustande der Unwissenheit und aus Unwissenheit tut, das tut er unwillentlich. Da aber Erkenntnis und Wissen zwei Seiten hat: es haben und davon Gebrauch machen (dies und das folgende nicht in EN), so mag der, welcher es hat, aber nicht gebraucht, einerseits mit Recht als unwissend bezeichnet werden, andererseits aber wieder nicht mit Recht: wenn er es z. B. aus unbekümmerter Fahrlässigkeit nicht gebraucht hat. Und ähnlich kann einer dafür, daß er es nicht hat, getadelt werden, wenn er ein Wissen, das er leicht hätte haben können oder unbedingt hätte haben müssen, nicht hat – auf Grund von Fahrlässigkeit oder weil Lust-Unlust ihn hinderte. Diese Bestimmungen müssen also (zu der obigen) noch hinzugefügt werden".

Als Ergebnis zeigt sich: MM hat mit dem speziellen Lehrgehalt von EE, EN nichts gemein. Immerhin verbindet sie mit EE etwas sehr Wichtiges, nämlich die Dispositions-Stelle und der Gebrauch von *διάνοια* – was allerdings in beiden Ethiken auf die akademischen Definitionen zurückgehen wird. In der Ausführung gebraucht auch EE nur *ἐπίστασθαι*, *εἰδέναι*, nicht *διανοηθῆναι*, und nicht *μὴ μετὰ διανοίας*, sondern *ἄγνοια*. Außerdem ist mit EE gemeinsam das Beispiel des Liebestranks, das aber in EE nicht ausgeführt ist. – Selbst wenn wir Walzer zugestehen könnten, daß MM gegenüber EN einen Schrumpfungsprozeß, also die letzte Etappe darstellt, so bleibt doch völlig unbegreiflich, warum dieses Geschrumpfte über EN zurück an EE und den akademischen Definitionen orientiert ist.

22,6 „aus Überlegung" (*ἐκ διανοίας*). Der Gebrauch von *ἐκ* (88b38 *μετά*) gegenüber *τὸ κατὰ διάνοιαν* (EE) ist nicht anstößig. Im Protr. (49, 3–25 P = fr. 11 W)

kann man auf kleinem Raum nebeneinander beobachten *ἀπὸ διανοίας καὶ τέχνης*, *διὰ τέχνης*, *διά* und *κατὰ τέχνην* und auch *ἐξ ἀνάγκης* (wie MM 1203b30 *ἐξ ἔθους*). *ἐκ διανοίας*: Rhet. ad Al. 1426a36; ebendort *ἐκ προνοίας* (b1). Letzteres auch Pol. IV 16, 1300b25 *περί τε τῶν ἐκ προνοίας καὶ περὶ τῶν ἀκουσίων* (Eucken 1868, 12. Walzer 128[4]). *ἐκ προνοίας* ist der terminus technicus der attischen Gerichtssprache und so wird er in MM gebraucht, sobald von dem konkreten Prozeß die Rede ist (88 b35). Von Ar. selbst erfahren wir im „Staat der Athener" (57, 3): Die Prozesse wegen Mord und Körperverletzung, *ἂν μὲν ἐκ προνοίας ἀποκτείνῃ καὶ τρώσῃ*, ebenso die wegen Giftmord und Brandstiftung finden vor dem Areopag statt, die wegen bestimmter unwillentlicher Vergehen am Palladion.

22, 7 „was geschieht" (*ἐκ τῶν γιγνομένων*). Hart, nachdem viermal *γίγνεσθαι* vorhergegangen ist.

22,8 „vorhergegangene Überlegung" (*προδιανοηθείς*). Die att. Redner sagen *προνοηθείς*. Es ist möglich, daß der Ausdruck in MM ad hoc gebildet ist, weil ja von *διάνοια* ausgegangen wird. Liddell-Scott verzeichnet nur einen, natürlich unauthentischen, Beleg aus Charondas, sowie Plutarch (Mor. 942a), wo aber die providentia des Zeus gemeint ist, und auch bei „Charondas" ist es nicht juristisch gebraucht, ebensowenig bei Ocellus Lucanus (ed. R. Harder 1926) 22, 14. Dort ist es Synonym zu *πρῶτον θεωρεῖν* (22, 5) = vorweg betrachten. Dies zu Walzer (128[3]).

22,9 „sagt man" (*φασί*). Dies bedeutet nicht, daß das folgende eine unverbindliche Erzählung oder gar ein Gerücht ist, sondern daß es in Diskussionen als Beispiel vorgetragen wurde. Man lese die erste Rede des Antiphon, auf die Burnet (EN 1900 zu 1111a14) aufmerksam macht (auch Walzer 128[4]). Dort auch *ἡ ἄνθρωπος* (§ 17) und *δοῦναι πιεῖν* (§ 26). RE XX 1, 1941 Philtron (Th. Hopfner).

22,10 „freigekommen" (*ἀποφυγεῖν*). Trotz J. Bernays, Ges. Abh. I, Berlin 1885, 158[1] („Wohl *φυγεῖν*, ream factam esse; denn die 'Freisprechung' wird erst später erwähnt") beizubehalten. Dieselbe Unbekümmertheit auch bei Erzählungen der frühionischen Historiker. Außerdem müßte es doch wohl heißen *φεύγειν*.

22,11 „vor Gericht" (*οὗ παροῦσαν*). *οὗ* wie üblich statt *οἱ* (Plato, Apol. 33d8). Der ganze Ausdruck, „pleonastisch", ganz wie dichterisches *παρών, μολών*, paßt gut zum schlichten Erzählungsstil.

22,12 „aus Liebe" (*φιλίᾳ*). Es entspricht ganz griechischer Denkweise, hier nicht *ἔρως* zu sagen.

22,13 „das Geben" (*δόσιν ἐδίδον*). Antiphon, a. O. § 18 *ἡ δόσις τοῦ φαρμάκου γεγένηται*. Für *δόσιν διδόναι* weiß ich keine Parallele. Septuaginta-Griechisch? *δόμα διδόναι* (Gen. 25, 6. 47, 22).

22,14 „Hier" (*ἐνταῦθα*) = 89a16, 90a1, mit *ἤδη*. Mir sonst im Corp. Arist. nicht bekannt. Ein Lieblingsausdruck Platons (z. B. Rep. 505d9, mit *ἤδη*). Es ist damit nicht gesagt, daß nur in dem geschilderten Einzelfall die Gleichung: willentlich = *μετὰ διανοίας* gelte. Paraphrase: Damit haben wir den Punkt erreicht, wo wir sagen können, das Willentliche falle in den Bereich der Handlungen, die mit Überlegung geschehen. – Auch Aeschines 3, 140.

Kapitel 17

Inhalt: Die Entscheidung in einer Wahlsituation ist nicht ein „Streben" und nicht ein „Wünschen", sondern wohl einfach, wie der Name besagt, ein Für-sich-herausgreifen des Besseren an Statt des Schlechteren. Entscheidung ist aber auch nicht identisch mit dem Vorgang des Sich-überlegens, d. h. des Nachdenkens über Möglichkeiten. Nichts von dem Genannten macht für sich allein die Entscheidung aus; also muß diese durch eine Kombination zustande kommen: erst muß man nachdenken und mit sich zu Rate gehen, dann entsteht das Streben nach Verwirklichung: was auf solche Weise verwirklicht wird, ist dann auf Grund von Entscheidung zustande gekommen. Entscheidung ist also ein ratpflegendes, mit Nachdenken verbundenes Streben. „Willentlichkeit" ist somit gegenüber „Entscheidung" der weitere Begriff, was praktisch auch durch die Straf-Gesetzgebung anerkannt wird. Entscheidung ist beschränkt auf Handlungen, die in unserer Macht stehen und bei denen wir das Warum zu erkennen vermögen. Dieses Warum ist aber im Bereiche menschlichen Handelns nicht mit mathematischer Exaktheit gegeben, sondern da sind in den jeweiligen Situationen Werturteile zu fällen. Daher ist hier das Nachdenken über das Wie des Verfahrens am Platz, dagegen nicht bei praktischen Fertigkeiten, wo das Wie schon festgelegt ist. Nachdenken ist nur sinnvoll, wo das Wie nicht festgelegt ist, sondern Fehler möglich sind. Dies ist der Fall beim menschlichen Handeln, da Lust und Unlust uns in die Richtung unserer angeborenen Neigungen locken, zu Übermaß und Untermaß, was beides fehlerhaft ist.

Parallelen:

MM	EE	EN
89 a 1	1225 b 17–19	1111 b 4–6
89 a 2–5	25 b 19–31	11 b 10–19
89 a 5–12	25 b 32–37; 26a 4–17	11 b 19–30
89 a 12–16	26 b 5–8	12 a 16–17
89 a 16–22	26 a 1–17	11 b 30–12 a 13
89 a 22–32	26 a 18–b 30	12 a 13–13 a 12
89 a 32–b 6	26 b 30–27 a 2	11 b 6–10
89 b 6–26	26 a 33–b 2; 27 a 6–18	12 a 30–b 9 (05 a 27–32)
89 b 26–32	(27 a 31–b 2)	(04 b 9–11; 13 a 33–b 2)

23,1 „Ferner . ." Wir schicken eine Gesamtwürdigung des 17. Kap. voraus. Die drei Ethiken stimmen im Wesentlichen der Lehre überein. Die drei Definitionen der Entscheidung lauten: *ὄρεξίς τις βουλευτικὴ μετὰ διανοίας* (MM 89a31) – *ὄρεξις τῶν ἐφ' αὐτῷ βουλευτική* (EE 1226b17) – *βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν* (EN 1113 a 11). Auch der Aufbau ist im ganzen derselbe: (I) Was ist die Entscheidung nicht? (II) Was ist die Entscheidung? Dazu kommt als Thema III die Unterscheidung von *ἑκούσιον* und *προαίρεσις*. Aber dieses III. Thema behandelt EN gleich am Anfang (1111b6–10), während MM es an die Definition der Entscheidung (89a32) anschließt; EE berührt dieses Thema bereits im *ἑκούσιον*-Kapitel (1223b38–24a4), aber nur so, daß sie in vorläufiger Weise die Nicht-Identität der beiden Begriffe feststellt, die eigentliche Abgrenzung aber erst nach erfolgter Definierung der Entscheidung gibt

(1226b30–27a2). Dies allein schon genügt zum Beweis, daß MM auch in I 17 mit EE II 10 parallel geht, was auch Walzer (149. 155) nicht übersieht. Zum Zwecke einer allgemeinen Charakteristik darf man auch bemerken, daß die Behandlung des Themas in EE, EN stärker differenziert als in MM (dem Umfang nach ist MM etwa die Hälfte von EE und EN). Isoliert betrachtet ist aber die Darstellung in MM völlig klar; auch Walzer vermag hier keinen Mangel nachzuweisen und gibt zu: „gelegentlich mit Geschick harmonisiert und der eigenen Problemlage angepaßt" (155).

Literatur: Ramsauer 1858, 47–51. Aumüller 1898, 38–54. Walzer 1929, 131–173. Arnim[9] 1929, 19–24. – Keine dieser Untersuchungen hat wirklich Klarheit darüber geschaffen, wie das Verhältnis der 3 Ethiken zueinander zu erklären sei. Weder haben die Spengelianer gezeigt, wie EE aus EN entstanden, ja überhaupt nach EN denkbar sein könnte, noch haben die Vertreter des Frühansatzes von EE den Weg von EE zu EN einsichtig gemacht. Walzer legt in seinen besonders umfangreichen und durch viele Einzelbeobachtungen wertvollen Ausführungen das Schwergewicht auf den Vergleich mit EE und den Nachweis, MM habe die Form von EE „alles durch die damalige problemgeschichtliche Situation Bedingten entkleidet" (155); d. h. alles, was an Platonisch-Akademischem in EE nachwirke, sei in MM verschwunden. Dazu wollen wir Stellung nehmen. Was sich als erstes aufdrängt, ist die außerordentliche Schwierigkeit eine überzeugende „Entwicklung" der *προαίρεσις*-Lehre von Platon zu Ar. nachzuweisen, weil uns die Diskussionen der Alten Akademie nicht bekannt sind. Immerhin spricht nichts gegen den Schluß, den Walzer (142) für möglich hält, daß nämlich „die akademische Diskussion der *προαίρεσις* bereits zu denselben Schlußfolgerungen wie Ar. gelangt war" und daß vielleicht „nur der logisch korrekte und gestraffte Aufbau seine besondere Leistung" sei. In der Tat ist das wenige, was uns die Definitiones lehren (Walzer 131[2]), mit einer Ausnahme, wie wir noch sehen werden, nicht ergiebig. Man sieht nur, daß in der Akademie die *προαίρεσις* zum Problem gemacht worden sein muß, denn sonst wäre es nicht möglich gewesen, den verfestigten Begriff *προαίρεσις, προαιρετικός* in Definitionen einzubauen. Platon selbst hat keine *προαίρεσις*-Lehre entwickelt. Die tiefe Problematik der menschlichen Vorbestimmtheit (Schlußmythos der Politeia, *αἵρεσις βίων*; Walzer, 131[2], verweist auf Stenzels großartige Analyse von 1928) ist nicht weiter verfolgt worden. Daß die Entscheidung, die der Mensch auf Grund des Nachdenkens fällt, zu den Dingen gehört, die in unserer Macht stehen, das war den Griechen „unmittelbar gewiß, so sehr, daß sie die grundsätzliche Frage, ob überhaupt etwas in unserer Macht steht, in der ganzen klassischen Zeit nicht aufwarfen" (M. Pohlenz, Griech. Freiheit 1955, 132). Auf dem Boden der unmittelbaren Lebenserfahrung, wozu man – wie die Beispiele zeigen – gewiß auch die der Rechtsprechung rechnen darf, stehen denn auch in gleicher Weise alle drei Ethiken. Sie besprechen bei der *προαίρεσις* nur deren Wesen und Grenzen, „untersuchen aber nicht, ob es überhaupt eine *προαίρεσις*, d. h. eine freie Wahl gibt. Ja, nicht einmal das Wort Willensfreiheit oder Wahlfreiheit kommt in einem der drei Werke vor. Daraus ergibt sich zweifellos, daß den drei Ethiken die Frage, ob der Wille an sich unfrei sei, ferne liegt und daß es ihnen vielmehr von vorneherein feststeht, daß der Wille unter gewissen Umständen frei ist" (Aumüller 54). Platon selbst kennt nicht einmal das Wort *προαίρεσις* im Sinne der drei Ethiken, ein sicheres Zeichen dafür, daß es zu begrifflicher Verfestigung einer *προαίρεσις*-Lehre eben erst in der Akademie gekommen ist. Einen Ansatz zu einer solchen Lehre sehe ich nur im Protagoras (355b3–359a1), worauf Walzer merkwürdigerweise nicht

eingegangen ist. So ist es also ungemein schwer, den platonisierenden Charakter von EE nachzuweisen, so, daß dann in überzeugender Weise das Verfahren von MM als „bewußte Auslöschung und Verschleierung“ (Walzer 156) herauskäme. Walzer legt großes Gewicht auf jene Partie von EE, wo erörtert wird, ob *προαίρεσις* = *δόξα* sei (1226 a 1–17). *δόξα* (und *βούλευσις*; dies, obwohl der Begriff bei Platon gar nicht existiert und die Herkunft aus dem Gerichtswesen mit Händen zu greifen ist: Ar. Staat d. Athener 57, 3. Wilamowitz, Ar. und Athen I 252, A. 138) sei ein „spezifisch platonisches Element“ in der Lehre der EE (Walzer 139). Aber bei Platon handelt es sich seit dem Menon (97 b 1–10) stets um *ἀληθὴς δόξα*. Das ist ein fester Terminus (auch *δόξα βέβαιος*, *μετὰ βεβαιώσεως*); das zeigen alle von Walzer (133²; 145¹) notierten Belege. Gerade dieser Begriff aber erscheint in EE nicht. Und so muß Walzer (135) mit der Möglichkeit rechnen, daß es ein Akademiker gewesen sei, der die *προαίρεσις* „schlechthin als *δόξα* zu bestimmen versuchte“. Aber das läßt sich nicht beweisen. Und wo EE die *δόξα* einführt, da zeigen die Beispiele, daß es sich um einen der philosophischen Diskussion gar nicht bedürfenden üblichen Ausdruck des Meinens handelt. Der Bereich dieses Meinens ist offenbar sehr weit; man kann dafür auch den ganz unverpflichtenden Ausdruck gebrauchen: *εἴ τις οἴεταί τι* (1226 a 1. 5). Man fühlt sich geradezu an den Crito erinnert (*δόξαι* wie sie die Menschen haben: die einen sind wichtig zu nehmen, die anderen nicht, 46 d 9). Gerade diese unverbindliche *δόξα*, die wahr und falsch sein kann (1226 a 4), soll die Verbindung zwischen EE und Platon herstellen und gar noch mit dessen Phronesis? – Gerade hier, wo man auf alle Fälle die *ἀληθὴς δόξα* erwarten müßte und nicht eine *δόξα*, die über moralischen Wert nicht entscheidet (EN 1112 a 2)? Und weiter: diese *δόξα* wird hier – und nur hier – mit der *βούλησις* gekoppelt und erhält damit auch deren Richtung auf das Telos, so daß herauskommt: „man meint, daß man gesund und glücklich sein müsse“ (1226 a 14). Sonst lehrt Ar. durchweg, daß es die *βούλησις* ist, die auf Gesundheit, Glück, kurz auf das Telos gerichtet ist. Wenn irgendwo, so kann man hier sagen: als Ar. die EN schrieb, da hat er sich dieser merkwürdigen *δόξα* wieder entledigt.

Nun, an Stelle des *δόξα*-Begriffs haben wir in MM die *διάνοια*. Wieso, das hat Arnim (⁹1929, 23–24) intern für MM geklärt. Bei entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung aber liegt gerade in diesem Terminus der Beweis für Zusammenhänge zwischen MM und Alter Akademie. Denn diese hat offenbar die *διάνοια* als Terminus technicus in die *ἑκούσιον*-Diskussion eingeführt (s. o. S. 245), weshalb der Schluß nicht zu kühn ist, daß sie ihn auch in die Problematik der spezifischen Form des *ἑκούσιον*, nämlich der *προαίρεσις*, eingeführt hat, obwohl dafür nur indirekte Zeugnisse vorliegen (s. u.). Auch in EE scheint der Zusammenhang mit der Akademie noch feststellbar zu sein, denn sie bedient sich des *διάνοια*-Begriffs (1224 a 7. 25 b 1), aber gerade bei der grundsätzlichen Erörterung (1225 b 2–16) nicht mehr, und nicht mehr im *προαίρεσις*-Kapitel. Und auch in EN, die ja weit häufiger, als man bisher annahm, den Zusammenhang mit Platon und der Akademie erkennen läßt, haben wir noch eine Spur: *ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας* (1112 a 16). Aber nur in MM hat diese akademische *διάνοια* ihre grundsätzliche Bedeutung, nur hier erscheint sie in der Definition. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir diese *διάνοια* im Sinne des plat. Sophistes (263 e 3–264 b 3) verstehen als den „lautlosen“ Dialog, den die Seele mit sich selbst führt, und die *δόξα* als ein gewisses Zu-Endekommen dieses Dialogs (*διανοίας ἀποτελεύτησις*). Nur in MM (89 a 18) sind beide miteinander verbunden (*διανοούμεθα καὶ δοξάζομεν*). – Zeugnisse dafür, daß Ar. auf einer frühen

Stufe seines Philosophierens sich des akademischen Ausdrucks *διάνοια* und des platonischen Ausdrucks *δόξα* nebeneinander bediente, haben wir in der Topik. Dort (150b3) lehnt er eine falsche Definition des Übermaßes der Tapferkeit ab. Dieses Übermaß nennt er dort *ἀναίδεια*; das ist die *ὑπερβολή* der Tapferkeit, die vor nichts *αἰδώς* hat. Die aus der Formulierung: „*ἀναίδεια* ist ein Produkt aus Tapferkeit und *ψευδὴς δόξα*" zu erschließende Definition müßte also lauten: *ἀναίδεια* = *ἀνδρεία μετὰ ψευδοῦς δόξης*. Das ist die „falsche *δόξα*" von Protagoras 358c4. Damit ist eine Definition der Tapferkeit vorausgesetzt, die das Element „*μετ' ἀληθοῦς δόξης*" enthielt. Weiter lehnt Ar. in der Topik (151a3) folgende Definition ab: „Tapferkeit = *τόλμα μετὰ διανοίας ὀρθῆς*", zu der man Def. 412a5 vergleichen mag. Hier ist also ohne weiteres anstatt *μετ' ὀρθῆς δόξης*, das bei Platon oft genug im Wechsel mit *ἀληθὴς δόξα* vorkommt, der Begriff *διάνοια* gebraucht. Ein schlagendes Zeugnis aber dafür, daß Ar. in einer bestimmten Phase seines Philosophierens die *προαίρεσις* in engstem Zusammenhang mit der *διάνοια* sah, ja beide Begriffe synonym gebrauchte, bietet das II. Buch der Physik, das Jaeger [1]311 früh ansetzt. In II 5 gebraucht Ar. im Verlauf der Darlegungen über *τύχη* und *αὐτόματον* für den Begriff der freien Entscheidung entweder *κατὰ προαίρεσιν*, *προελόμενος* (196b18; 197a3. 6) oder *ἀπὸ διανοίας* (196b22) oder *τὰ προαιρετὰ καὶ ἀπὸ διανοίας* (197a2). Er schließt: *διὸ περὶ ταὐτὸ διάνοια καὶ τύχη·* (warum, das ist im Vorhergehenden entwickelt und gehört jetzt nicht zu unserem Thema) *ἡ γὰρ προαίρεσις οὐκ ἄνευ διανοίας*. Walzer kennt das Zeugnis von Topik und Physik (134[0]), zieht aber daraus keine Folgerung. Für uns aber bestätigt sich nur das früher schon allenthalben Beobachtete, daß MM in die Nähe der Topik und bestimmter Partien der Physik gehört. *ἀπὸ διανοίας* im Protr. 49, 3 P ist o. zu 22,6 erwähnt worden.

Wenn man MM I 17 unvoreingenommen liest, gerät man an keine Stelle, die schief oder unverständlich ist, uns also zwänge, EE und EN zu Hilfe zu rufen und zu fragen: was ist da geschehen? Auch Walzer ist auf keine solche Stelle gestoßen. Seine gesamte Argumentation gegen I 17 läuft darauf hinaus, daß der anonyme Verf. die platonischen Reminiszenzen getilgt habe, daß „offenbar bewußte Auslöschung und Verschleierung des ursprünglichen (gemeint ist: des noch platonisch bestimmten) Problemzusammenhangs" vorliege (156). Da Walzer, wie schon W. Jaeger, auf den er verweist (156[2]), ein ähnliches Verhalten gegenüber dem Platonischen auch bei dem Ar. der EN beobachten zu können glaubt – wie weit mit Recht, soll hier nicht zur Debatte stehen –, so wäre also der Verf. von MM ein Aristoteliker, der die von Platon sich mehr und mehr ablösende Intention des Meisters so gut verstand, daß er in dieser Richtung konsequent weiterging; er wäre sozusagen ein zweiter Ar., der die Endphase der arist. Entwicklung, die Phase der größten Platonferne, zwar nicht besonders geistvoll, aber immerhin in Reinkultur darstellte. Unsere bisherigen Interpretationen zeigen demgegenüber, daß ein Peripatetiker von solcher Struktur in MM nicht als Werkmeister nachweisbar ist. In dem besonderen Fall der *προαίρεσις*-Lehre zeigt sich, daß eine platonische Ausgangsbasis sich nicht genügend deutlich erkennen läßt, MM aber immerhin nicht unbedeutende Spuren eines Zusammenhangs mit der Alten Akademie aufweist. – Walzer betont, daß MM – z. B. 89a2 – sich mit nur e i n e m Argument begnüge (143) oder daß MM der *βούλευσις* keine Sonderuntersuchung mehr widme, sie jedoch als wesentliches Moment der *προαίρεσις* erwähne (147). Das geht also auf die Tatsache, daß die Darstellung von MM kürzer, nicht so differenziert ist wie die der anderen Ethiken. Nun ist gewiß, daß die These:

das Differenzierte steht am Anfang einer Entwicklung – an ihrem Ende steht die Verarmung, grundsätzlich nicht mehr Wahrscheinlichkeit hat als die gegenteilige: das Undifferenzierte steht am Anfang und allmählich entwickelt sich dann größerer gedanklicher Reichtum. Walzer vertritt die erste, aber ihrer Durchführung stellen sich immer wieder dieselben grundsätzlichen Schwierigkeiten gegenüber. Erstens: warum hält sich der kürzende, platonferne Anonymus nicht an die EN, die ihm infolge ihrer Grundtendenz – jedenfalls in der von Walzer angenommenen – viel mehr entgegenkommen mußte als die EE? Und zweitens: wie vereinigt sich mit dem Bilde eines nicht gerade reichbegabten Kompilators der geradezu raffinierte Spürsinn, mit dem er überall die Platonreste erwittert, um sie dann auszumerzen? Auf einige Beobachtungen Walzers kommen wir bei der Einzelerklärung zurück.

Philosophisches, überhaupt wissenschaftliches Bewußtsein, ist Problembewußtsein. Stets werden Ganzheiten umspannt, ganz gleich ob diese klein- oder großräumig sind. Diese Ganzheiten sind präsent und jederzeit in Dialog oder schriftlicher Fixierung aktivierbar. So wird beispielsweise die Platonforschung nicht dauernd bei der kindlichen Meinung verharren können, Platon habe, als er die Frühdialoge schrieb, noch keine Ahnung von der Ideenlehre gehabt, über diese sei er sich vielmehr in genau den kleinen Etappen klar geworden, die seine chronologisch geordneten Werke erkennen zu lassen scheinen. Und wenn Ar. über Ethik „las“, so war ihm eine Grundkonzeption gegenwärtig, die jederzeit aus der Potenz in den Darstellungsakt übergehen konnte. Daß er dabei „Entwicklung“ in irgendeiner Form gab, ist selbstverständlich, nur kann man sie nicht als lineare Wegbewegung von Platon erweisen. Uns hat sich aus dem Text bisher die Erkenntnis aufgedrängt, daß sich in Ar. in der Zeit, als er durch die logischen Schriften die Grundlage für sein gesamtes Philosophieren schuf, ein erster knapper Aufriß der ethischen Probleme kristallisierte, und wir werden es schwerlich als des Philosophen unwürdig bezeichnen dürfen, daß er an dieser Grundkonzeption festgehalten hat. Auch wer nur EE und EN für echt und in dieser Reihenfolge entstanden ansieht, kann nicht bestreiten, daß der Grundplan gleichgeblieben ist. Aber unvollziehbar und mit dem perennierenden philosophischen Problembewußtsein unvereinbar scheint mir die Vorstellung zu sein, daß Ar. bei der Abfassung z. B. von EN dauernd die Papyrus-Rolle der EE eingesehen haben soll, und Entsprechendes gilt, wenn wir MM als echtes und zwar als frühestes Werk miteinbeziehen.

23,2 „bleibt noch“ (*λοιπόν*). Dieser Übergang von der Willentlichkeit zur *προαίρεσις* zeige, so sagt Walzer (140), wenn man ihn mit dem der anderen Ethiken vergleiche, den Handbuch-Charakter von MM. Das ist richtig. Aber 'Handbücher' zu schreiben hat Ar. offenbar ursprünglich gar nicht verschmäht, als er mit ungeheurer Dezidiertheit begann, sich seine eigene Gedankenwelt aufzubauen. Denn was ist die Topik anderes als ein Handbuch, und was ist aus dem weltbewegenden Ringen Platons um die Rhetorik anderes geworden als ein Handbuch? Dem logisierenden Stil entspricht es, die Abschnitte einfach nebeneinander zu stellen und das Wissen um den systematischen Zusammenhang vorauszusetzen. Man lese die Einleitung des neuen Abschnitts über Wertprädikate (Top. III 1, 116a1–12), wo die nach 102b14–20 naheliegende Verbindung mit dem Vorhergegangenen durch nichts angedeutet ist. Da diese Einleitung die typische Situation der *προαίρεσις* schildert, gebe ich die Übersetzung: „Die Frage, welche von zwei oder mehreren Gegebenheiten wählenswerter (*αἱρετώτερον*) oder besser (*βέλτιον*) ist, muß man nach folgenden Gesichtspunkten

prüfen. Bevor dies geschieht, soll aber festgelegt sein, daß wir bei der Prüfung nicht Dinge ins Auge fassen, die weit voneinander entfernt sind und große Unterschiede aufweisen – niemand ist ja unsicher darüber, ob die Eudaimonie oder der Reichtum wählenswerter ist –, sondern Dinge, die in naher wechselseitiger Beziehung stehen und bei denen es uns zweifelhaft ist, welches von beiden den Vorzug verdient, weil gar keine Überlegenheit des einen über das andere unmittelbar evident ist. In solchen Fällen nun ist klar, daß unser Nachdenken (*διάνοια*), sobald wir einen oder mehrere Vorzüge nachgewiesen haben, zugeben wird, daß jenes Ding wählenswerter ist, das eine Wertüberlegenheit gegenüber dem anderen aufweist." – Außerdem hat Walzer übersehen, daß die überragende Bedeutung der *προαίρεσις* als der *ἀρχή* unseres Handelns bereits zu Bewußtsein gebracht ist (87b15), also jetzt keine mechanische agglutinatio stattfindet – und daß die *προαίρεσις* durch die sofort vorgenommene Abhebung vom Tierreich nicht minder ihre Exklusivität erhält als in EN.

23,3 „ein Streben" (*ὄρεξις*). Im Gegensatz zu den beiden anderen Ethiken werden hier *ὄρεξις* und *βούλησις* (89a5) getrennt, obwohl letztere im Verein mit *ἐπιθυμία* und *θυμός* der *ὄρεξις* untergeordnet worden war (87b36). Das „Strebende" umfaßt also hier in MM, im Gegensatz zu EE 1225b25 und EN 1111b11, nur das Begehren und die Aufwallung des *θυμός*. Walzer (164) selbst muß zugeben, daß damit das Strebende „wie EE 1224a23ff., also gleich dem für Plato erschlossenen Gebrauch, wieder (sic) auf *ἐπιθυμία* und *θυμός* beschränkt ist". Mit anderen Worten: in MM wird, wie in der Rhetorik (1368b37–69a7) die *βούλησις* als *λογιστικὴ ὄρεξις* den beiden *ἄλογοι ὀρέξεις* (= Begehren und Wallung des *θυμός*) gegenüberstellt. Das aber ist früharistotelische Psychologie (Arnim [1]1924, 29).

23,4 „mit Planung" (*μετὰ λόγου*): EN 1112a16 (*μετὰ λόγου καὶ διανοίας*); Phys. 197a7 (*οὐκ ἄνευ διανοίας*).

23,5 „Gesundsein" (*ὑγιαίνειν*). Alle drei Ethiken haben dieses Beispiel um das Begriffspaar „Ziel-Mittel zum Ziel" zu illustrieren. Das Spazierengehen ist ein Topos seit Anal. Post. II 10, 94b8–26: *διὰ τί περιπατεῖ; ὅπως ὑγιαίνῃ*. Dort erfahren wir auch den physiologischen Grund, warum es gesund ist. Auch in der Physik (II 3, 194 b32–5 = Met. V 2, 1013a32–5) wird der Topos durch Frage und Antwort verlebendigt. Neben dem Spazierengehen erscheint der Laufsport in De caelo (292a26). All das hat seinen Ursprung im Gorgias (467c5–468c8; s. auch Band 6, 328 zu 49, 2), wo ebenso Ziel und Mittel unterschieden werden, nur nicht mit den peripatetischen Termini. Wenn man die „Platonnähe" der drei Ethiken in diesem Punkte prüft, so zeigt sich, daß EN das Platonische am meisten „zusammengestrichen" hat, weil die Beispiele fehlen. MM aber und EE gehen zusammen, weil dort dem *βαδίζειν καὶ τρέχειν* des Gorg. (468a2) das *περιπατεῖν* und *τροχάζειν* entspricht, während es bei EE so aussieht, als hätte sie sich das *βαδίζειν* und *καθῆσθαι* des Gorg. (468a1) ausgesucht.

23,6 „Laufsport". *τροχάζειν* statt *τρέχειν* ist von Bonitz nur aus Problemata und Tiergeschichte nachgewiesen; Liddell-Scott: Herodot, Xenophon und Sportinschriften des 2. und 1. Jh.s v. Chr. Auch bei Theophrast (Char. 14, 10) kommt es vor. Dazu bemerkt die Leipziger Ausgabe, die Attiker hätten *τρέχειν* wohl zu Unrecht allein zugelassen.

23,7 „Namen". Zur Verwendung der Etymologie s. o. S. 212. Durch die Etymologie werde hier, so meint Walzer (160) „die Grundlage für die in der MM nicht

gesondert behandelte *βούλευσις* gegeben" und so gewinne „das von der Sprache dargebotene Wort als Erkenntnismittel grundsätzlich erhöhte Bedeutung gegenüber der begrifflichen Definition" und es lasse sich ein zunehmendes Interesse für Etymologie feststellen: Platon – Ar. – MM – Stoa. Walzers Beobachtung ist aber nicht richtig. Der *προαίρεσις*-Abschnitt geht weder von der Etymologie aus, noch hängt die Durchführung von ihr ab. Vielmehr ist die Etymologie hier nur ein Teilstück in dem Beweisgang, daß Sich-entscheiden nicht ein Wünschen sei. Zu den schon vorgetragenen zwei Argumenten (89a5–12) gesellt sich als drittes: „bei der *προαίρεσις* handelt es sich nicht, wie schon der Name sagt, um ein Wünschen, sondern um ein konkretes Auswählen (nämlich der Mittel zum Ziel)". Darnach geht es sofort weiter zu dem neuen Thema: ist *προαίρεσις* = *διάνοια*? Im Gegensatz zu den beiden anderen Ethiken spielt also in MM die Etymologie des Wortes für die Gesamt-Argumentation keine Rolle und von einem gesteigerten Interesse für die Etymologie zuungunsten des Definitorischen ist nichts zu sehen. Wie eine Argumentation verläuft, wenn wirklich der Etymologie bedeutender Einfluß gegeben wird, das sieht man am besten aus EN 1112a13–17 + 13a2–12. Dort hat die Etymologie erst die Rechtfertigung für den alles weitere bestimmenden, 1112a15 abrupt eingeführten Begriff des *προβεβουλευμένον* zu leisten. Wegen dieser entscheidenden Rolle der Etymologie können die beiden anderen Ethiken auch nicht die Etymologie brauchen, die lautet: *προαιρεῖσθαι τόδε ἀντὶ τοῦδε*, sondern nur jene, die das *προ-* nicht wie üblich (z. B. Phaedr. 245b3), sondern zeitlich faßt (Band 6, 1956, 329), was in der von der Stoa vielleicht aus EN, keinesfalls aus MM übernommenen Formel am deutlichsten herauskommt: *προαίρεσιν δὲ (εἶναι λέγουσιν) αἵρεσιν πρὸ αἱρέσεως* (SVF III 173).

In MM ist *προαιρεῖσθαι* mit *ἀντί* konstruiert und mit dem Begriff des Eintauschens gekoppelt. Wenn ich nichts übersehen habe, findet sich dies bei Ar. nicht, wohl aber bei Xenophon (Mem. IV 5, 6: *τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ βελτίονος αἱρεῖσθαι*. Mem. IV 5, 7: *ἀντὶ τῶν ὠφελούντων τὰ βλάπτοντα προαιρεῖσθαι*). S. auch Plato, Prot. 355e3; 358d2; Xen., Cyr. V 2, 12. – Wir merken noch an, daß das Thema der Erkenntnis oder Wahl des *βέλτιον* von Ar. in einer vermutlich logischen Sonderschrift behandelt worden ist (DL Nr. 52 *Περὶ τοῦ βελτίονος*). Daß diese Schrift identisch sei mit Top. III 1–3, läßt sich weder beweisen noch widerlegen (Moraux a. O. 56).

23,8 „Vorgang der Überlegung" (*τὸ κατὰ διάνοιαν*). Ich sehe keine andere Erklärung dafür, daß das, was in den anderen Ethiken *δόξα* genannt wird, in MM *διάνοια* heißt, als daß MM den Sprachgebrauch der Alten Akademie reproduziert, der seinerseits auf platonische Erkenntnisse zurückgeht. Nach Theaetet (189e4–190a6) und Sophistes (263e3–5; zu beiden: Band 6, 1956, 299; dazu noch Anal. Post. 76b23–27 und die altertümlich wirkenden Wendungen *ἡ ψυχὴ λέγει, λέγει τι ἐν τῇ ψυχῇ*, Parva Nat. 447b24; 449b23; 462a6) ist *διάνοια* ein Dialog, den die Seele mit sich selber führt. Und zwar fixiert der Terminus *διάνοια* jene Dialogphase, wo noch alles in der Schwebe, nichts abgeschlossen ist. Für jene Phase aber, wo das Schwanken aufgehört hat, wo die Seele *τὸ αὐτὸ ἤδη φῇ καὶ μὴ διστάζῃ* (Theaet. 190a3), wird der Terminus *δόξα* gebraucht. Man versteht also sehr gut, wie dieser lautlose Dialog mit der *προαίρεσις* in Verbindung gebracht werden konnte; man versteht aber ebenso, wie sowohl die *διάνοια*- als auch die *δόξα*-Phase sich zu Reflexionen über das Wesen der Entscheidung anbot. Beides geschieht also auf platonischer Grundlage und man sieht nicht ein, warum das eine platonischer sein soll als das andere. Eher

drängt sich die Erkenntnis auf: wenn *δόξα* Abschluß, Ergebnis des *διανοεῖσθαι* ist (*διανοίας ἀποτελεύτησις*, Sophist. 264 b 1) und die *προαίρεσις* auch – insoferne der Akt des Wählens ja unmöglich wäre, wenn das Hin und Her der Überlegungen *τί βέλτιον*; noch nicht zum Ergebnis geführt hätte (Top. 116 a 10: *δειχθείσης ὑπεροχῆς*), so müßte man sich doch sagen: einer der beiden Begriffe, entweder *δόξα* oder *προαίρεσις*, ist überflüssig, da sie dasselbe meinen. Wenn man dagegen mit dem *διάνοια*-Begriff operierte, also mit dem Begriff der noch nicht abgeschlossenen Phase, so ergab sich ein sinnvolles Nacheinander von *(προ)διανοηθῆναι* und schließlicher *προαίρεσις*. Dies ist der Grund, warum Ar. auch auf der Stufe von EN noch den *διάνοια*-Begriff braucht, wenn er zu der Lösung des Problems durch den Begriff des *προ-βεβουλευμένον* schreitet (1112 a 16). Wenn in MM sowohl bei der Willentlichkeit wie bei der Entscheidung mit der *διάνοια* operiert wird, so sieht man ferner, daß in der Zusammenstellung von Begehrungs- und Reflexionsvermögen die gesamte Seele ins Spiel kommen sollte. *διάνοια* ist die ungeschiedene Kraft der ganzen denkerischen Seele, *δόξα* aber nicht, wie z. B. das mißglückte Argument von EE 1226 a 13–15 zeigt. Darum konnte MM die *διάνοια* ohne weiteres in die Definition der Entscheidung aufnehmen, während die beiden anderen Ethiken naturgemäß auf den *δόξα*-Begriff in der Definition verzichten mußten.

23,9 „in Indien". Top. III 1, 116 a 38: „Gerechtigkeit, verwirklicht in unseren Freunden – das ist uns ein Wert-an-sich, auch dann, wenn wir selber nichts davon haben werden, und auch dann, wenn sie in Indien sind." Ar. meint hier offenbar jene Gerechtigkeit, die der Mensch *καθ' αὑτόν* besitzen kann, die selbstverständlich ein Wert bleibt, auch wenn die Realisierbarkeit *πρὸς ἕτερον* nicht gegeben ist. Zwischen diesem Beispiel und dem in MM besteht kein Unterschied: was im fernen Indien ist, ist eben nicht realisierbar; das kann für uns nicht zum Zweck werden und wir können daher auch nicht die für die Erreichung des Zwecks dienlichen Mittel „auswählen". Selbst Kapp (1927, 79[1]) hat geglaubt, diese Stelle biete einen „wirklichen chronologischen Anhalt" (von Walzer 156 zustimmend zitiert); aber seine Andeutung, daß sich „Ar. zur Zeit, als er die eud. Ethik schrieb, und früher so nicht hätte äußern können", fügt leider den Grund nicht bei. Sollte Kapp das *πολλάκις* so stark gewertet haben? Zu Masellis 1954 s. o. S. 144. Daß die Griechen Ausländisches, besonders Ägyptisches, bewundert haben, ist gewiß. Isocrates 11, 17: (die ägypt. Verfassung ist so trefflich) „daß auch die Philosophen, und zwar die berühmtesten . . der ägypt. Verfassung den Vorzug geben (*προαιρεῖσθαι*) und die Spartaner durch teilweise Nachahmung des Ägyptischen einen Musterstaat haben". Letztere Behauptung ist eine Konstruktion und *προαιρεῖσθαι* in der ersteren bedeutet natürlich nur: theoretisch den Vorzug geben.

23,10 „Verbindung" (*συνδυαζομένων*). Man sollte nicht übersehen, daß auch diese Argumentation („da die Entscheidung mit keiner der bisher behandelten seelischen Erscheinungen identifiziert werden kann, muß ihr Wesen in einer Kombination liegen") nur MM und EE (1227 a 3–5, *ὅταν συμπερανθῶσιν*; vorbereitet durch 1226 b 4–9) gemeinsam ist, diese also auch hierin sich von EN abheben, und daß also Walzer auch hier eine Erklärung hätte geben müssen, warum MM zur EE zurückkehrt. Die bisher behandelten seelischen Phänomene sind *ὄρεξις*, *βούλησις*, *διάνοια*. Von diesen gehen zwei, *ὄρεξις* und *διάνοια*, in die Definition ein. Diese lautet aber nicht: „Entscheidung = *ὄρεξις μετὰ διανοίας*" oder *-διανοητική* (= EN 1139 b 5), sondern

es wird noch (a 29) das *βουλεύσασθαι* hereingebracht, worauf in MM bisher kein Wert gelegt war (es bleibt dann im Blickfeld: 89 a 34; b 2. 18. 19. 23. 35; 90 a 1; das Substantiv erscheint in MM nicht). *διάνοια, δόξα, βούλευσις* sind eben in MM nicht differenziert, was doch wohl, wenn man zeitlich denkt, das prius sein dürfte (so Arnim[9] 1929, 24). Man hat bisher auch übersehen, daß für die Bezeichnung der „intellektuellen" Seite der *προαίρεσις* auch EE sich Freiheiten gestattet, die der Festlegung von EE auf eine angeblich noch rein platonische *δόξα* nicht günstig sind: *ὑπόληψις* (1226 a 18, b 23), *σκέψις* (1226 b 8, 27 a 7. 12), *παρασκευάζεσθαι* (1226 b 14; = geistige Zubereitung, Vorbereitung – platonisch), *λογισμός* (1226 b 25). Beide Ethiken, MM und EE, stehen ferner vor der Schwierigkeit, die *ὄρεξις* wieder hereinzubringen, obwohl sie beide erklärt hatten: Entscheidung ist n i c h t *ὄρεξις*. Für EN besteht diese Schwierigkeit nicht, denn dort hatte Ar. ja vermieden, das Begehren, die Wallung usw. dem Oberbegriff *ὄρεξις* unterzuordnen (1111 b 11). In EN ist also Klarheit geschaffen – trotzdem läßt man den Anonymus wieder zurückgehen in das weniger Klare. Die Mittel, welche MM und EE anwenden, um die ausgeschaltete *ὄρεξις*, also den irrationalen Teil der *προαίρεσις*, wieder ins Spiel zu bringen, oder, anders gesagt: die irrationale *ὄρεξις* mit dem unerläßlichen intellektuellen Ingrediens zu versehen, sind verschieden. In MM heißt es einfach: von den vorher genannten seelischen Erscheinungen müssen bestimmte zusammentreten (*συνδυάζεσθαι* nicht notwendig nur von zweien; der Satz übrigens schlecht formuliert). Da steckt also die *ὄρεξις* in *τινῶν*. EE hilft sich, ihrer Gewohnheit gemäß, mit einem Nachtrag zur Definition: „Ratpflegendes Streben nenne ich jenes, bei dem das Ratpflegen Ausgangspunkt und Ursache ist; ein Streben, das strebt, weil zuvor Rates gepflogen worden ist" (1226 b 19; Konstruktion nach Phaedo 65 a 5, Kühner-Gerth 2, 432). Das wird der Grund sein, warum dann später noch einmal definiert wird: „Entscheidung ist *δόξα* u n d *ὄρεξις*, wenn diese beiden aus vorhergegangener Beratung heraus zu einer Art conclusio verschmolzen sind" (1227 a 4). Ähnlich heißt es in EN: „Aus vorhergegangener Beratung heraus treffen wir die Wahl und streben dann (*ὀρεγόμεθα*) im Sinne des gepflogenen Rates" (1113 a 11). Aber dort ist es wohlkomponierte Zusammenfassung, nicht behelfsmäßiger Nachtrag.

23,11 „möglich" (*τῶν δυνατῶν*). Ab 89 b 7 heißt es dann, wie in den anderen Ethiken *τὰ ἐφ' ἡμῖν*. S. Protag. 358 c 1: *ἃ ποιεῖ καὶ (ἃ) δυνατά (ἐστιν)*.

23,12 „Gegenargumente" (*ἀντιλογίαν*). Nirgends sonst in ethischem Zusammenhang. Es bestätigt sich, daß wir mit Recht bei der *διάνοια* (s. o. S. 251) an den lautlosen Dialog der Seele aus Platons Theaetet und Sophistes erinnerten. Denn dieses „Gegenargument" kommt ja nicht von außen, sondern die Seele macht sich den Einwand selbst.

24,1 „erwiesen" (*ὅταν φανῇ*). Derselbe seelische Vorgang, den die Topik (116 a 10) beschreibt. S. o. S. 253.

24,2 „Impuls" (*ὁρμή*). S. o. S. 202–205. Warum heißt es hier nicht *ὄρεξις*, wo dieser Begriff doch in die sofort folgende Definition aufgenommen ist? Ich denke deshalb, weil wir uns hier noch im phänomenologisch-deskriptiven Teil befinden, wo das vermutlich in der Alten Akademie (Def. 413 c 8) als terminus technicus festgelegte *ὄρεξις* noch nicht nötig war. Hier konnte noch *ὁρμή* gesagt werden – durch *τις* in betonter Allgemeinheit gehalten –, d. h. jener Gattungsbegriff gebraucht werden, der

in MM genau so wie in EE die vom rationalen und vom Strebevermögen stammenden Antriebe unter sich befaßt. Arnim ([1]1924, 24–37) hat exakt nachgewiesen, daß *ὁρμή* in MM und EE im gleichen Sinn verwendet wird, woraus allein sich übrigens schon ergibt, daß wir einen Begriff des frühen Ar. vor uns haben (den er in EN fast ganz aufgegeben hat). Wir dürfen daher EE zur Verdeutlichung von MM benützen. Im Kapitel über die Eutychie koordiniert Ar. das Handeln auf Grund der *ὁρμή* und das auf Grund der Entscheidung (1247b29: *τὰ μὲν γὰρ πράττεται ἀπὸ τῆς ὁρμῆς καὶ προελομένων πρᾶξαι*) und er gebraucht auch *ὁρμή* und *ὄρεξις* (sc. *ἄλογος*) als Synonyma (1247b34). Zuvor (1247b18) hatte er, allgemeinverbindlich und nicht etwa auf den *εὐτυχής* beschränkt, erklärt: es gibt sowohl rationale *ὁρμαί* in der Seele (*ἀπὸ λογισμοῦ*) als auch irrationale (*ἀπὸ ὀρέξεως ἀλόγου*). Beide also werden durch den übergeordneten *ὁρμή*-Begriff gedeckt. Der Begriff *ὄρεξις* nun war, jedenfalls für MM, zunächst belastet mit dem Element des Irrationalen (89a2–5). Daß *προαίρεσις* aber kein irrationaler Vorgang sein konnte, war außer jeder Diskussion (MM 1200a2 u. a.). Ebenso, daß *προαίρεσις* eine Komponente des Impulsiven haben mußte, denn das bloße Hin und Her des Intellekts wäre ja in infinitum fortsetzbar, ohne daß es zur Verwirklichung käme. Also war auf den Begriff der *ὄρεξις* nicht zu verzichten. Bevor nun in MM die definitorische Lösung gegeben wird, daß *προαίρεσις* nicht etwa *ἄλογος ὄρεξις* ist, wird, zur Beschreibung des seelischen Vorgangs, der *ὄρεξις* und *λογισμός* ungeschieden in sich tragende Begriff der *ὁρμή* verwendet; dann aber, in der Definition, die auf der vorhergegangenen Beschreibung des Nachdenkens beruht (*εἰ τοίνυν*, 89a31), wird der *ὄρεξις*-Begriff eingeführt, der nunmehr durch den Zusatz *βουλευτικὴ μετὰ διανοίας* in seinem rationalen Charakter völlig eindeutig dasteht.

24,3 „willentlich“ (*τὸ ἑκούσιον*). Zur Stellung dieses Abschnittes (bis b6) in EN s. o. S. 249. Zur Behandlung desselben Themas in EE s. Arnim[9] 1929, 19–22.

24,4 „bevor“. *πρὸ τοῦ* + Inf. Statt des üblicheren *πρίν*. Das ist durchaus Sprachgebrauch des Ar. Eucken 1868, 15 widerlegt sich selbst durch die aus der Tiergeschichte angeführten Belege.

24,5 „einige wenige“ (*τινες ὀλίγοι*). Ich erinnere mich nicht, *ὀλίγος* + *τις* bei Ar. gelesen zu haben. Susemihl wollte sogar *οὐκ ὀλίγοι* schreiben. Aber es ist alles klar durch Platon: *τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ὀλίγον τι περιλείπεται* (Polit. 270d1); *ὀλίγου τινὸς ἀξία* (sc. Menschenweisheit, Apol. 23a7); *ἐν ὀλίγοις τισίν* (Rep. 500a6). Das pleonastische *τις* besonders häufig in den Nomoi. Dazu F. Novotný, Plat. Epistulae, Brünn 1930, 147. – Auch in dem Motiv des Gesetzgebers stehen MM und EE (1226b36–27a2) zusammen gegen EN; *ἐκ προαιρέσεως* ist offenbar ebenso juristischer Terminus wie *ἐκ προνοίας* (s. o. S. 248): EN 1135b25. *τὰ κατὰ προαίρεσιν ἀδικήματα*: Lycurg 148. – Als unmöglich muß es bezeichnet werden, wenn Walzer (83. 129) das Beispiel der Gesetzgeber in EE dem frühen Ar. zuschreibt, dasselbe aber in MM mit Theophrasts Nomoi zeitlich zusammenbringen will. In MM soll das „juristische Interesse“ vorwalten – dabei ist es ausgerechnet der Ar. von EE, der ankündigt, er wolle auf diese Frage zurückkommen „in der Untersuchung über Recht und Gerechtigkeit“ (1227a2). Juristisches Interesse braucht, noch dazu bei einem griechischen Philosophen, nicht gleichbedeutend zu sein mit Resignation vor metaphysischen Fragestellungen. Platons Nomoi und die Vorlesung *Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*, der VII. und der VI. Brief gehören in dieselbe Periode. Für den exakten Nachweis aber,

daß MM stärker juristisch denkt als Ar. sonst, wären andere Beweise nötig, als Walzer sie a. O. andeutet.

24,6 „im Bereiche des Handelns" (ἐν τοῖς πρακτοῖς). Bemerkung zu dem ganzen Abschnitt 1189b6–32: Die entsprechenden Gedanken der anderen Ethiken stehen vor der Definition der προαίρεσις im Rahmen von Reflexionen über die βούλευσις, und um diese bewegen sich auch die sehr klaren Gedanken von MM, nur in einem von den anderen Ethiken völlig verschiedenen Richtungssinn. Dieser tritt ab 89b21 zutage. Das Mit-sich-zu-Rate-gehen wird nämlich auf jene Situation bezogen, wo Irrtum möglich ist, also die Grundproblematik des sittlichen Lebens aufscheint, eben in den Polen von Übermaß-Untermaß; Lust-Unlust. Hier steht MM an Qualität zum mindesten nicht unter den anderen Ethiken; man wird darin eine Vordeutung auf das neue Thema, nämlich die Behandlung der Einzeltugenden (ab I 20) sehen dürfen. Im ganzen sind die Ausführungen von MM charakterisiert durch größere Ausführlichkeit; sie wirken auch durch die beiden Beispiele (Geometrie; Schreibung des Namens Archikles) elementarer. Beide Beispiele, aber unausgeführt, finden sich in EE (1227a9; 26a35), in EN nur das zweite (1112b2). Auch hierin also gehen MM und EE gegenüber EN zusammen.

24,7 „und zwar" (καὶ τούτοις). Beliebt in MM, statt καὶ ἐν τούτοις. Z. 7 = EE 1226a28.

24,8 „des Dreiecks". S. o. S. 181 zu 9,4. Zum Stil Ramsauer 1858, 11: „Bisweilen erweitert sich diese Darstellungsform zu gleichsam dramatischer Rede und Gegenrede." Mit Recht erinnert an das Vorbild der Gerichtsrede, nicht nur des platonischen Dialogs, O. Halbauer, De diatribis Epicteti, Diss. Leipzig 1911, 19–27.

24,9 „nicht möglich" (οὐκ ἐνῆν). Verneint die Möglichkeit dringender als οὐ παρῆν oder οὐκ ἐξῆν. Gut attisch, Menander z. B. u. Prosa. Demosthenes 57, 24 πῶς ἔνεστιν ἢ πῶς δυνατόν c. inf. Bonitz verzeichnet nur eine Stelle (De gen. an. 747b21). – Das Sätzchen faßt zusammen das Handeln unter Zwang und das überlegte Auswählen im Sinne von 89a14. Das folgende Asyndeton ist durchaus am Platze.

24,10 „Situationen" (τὰ συμβαίνοντα). Das, was „passiert". Nach vielen Beispielen eines praktischen βουλεύεσθαι schließt Kambyses: δεῖ οὖν πρὸς τὰ συμβαίνοντα, οἶμαι, τούτοις χρῆσθαι, ὁποῖον ἂν συμφέρειν σοι τούτων δοκῇ (Cyr. I 6,43). Also: man befindet sich in einer bestimmten Situation und muß nun (vernünftig) wählen. Das entspricht genau dem, was Ar. in EN (1104a7–9) sagt: „Die Einzelfälle des Handelns fallen weder unter eine bestimmte 'Technik' noch Fachtradition. Der Handelnde ist im Gegenteil jeweils auf sich selbst gestellt und muß sich nach den Erfordernissen des Augenblicks richten; man denke nur an die Kunst des Arztes und Steuermanns." S. dazu H. H. Joachim, EN, Oxford 1951, 75–7.

24,11 „wegen" (διὰ ταῦτα) = διὰ τὸ τοιαῦτα (nämlich βελτίω) εἶναι.

24,12 „der prakt. Künste" (ἐν ταῖς ἐπιστήμαις). Zur Erläuterung gebe ich die Übersetzung von EE 1226a33–b2: „Warum stellen die Ärzte in den Dingen ihrer Fachwissenschaft Überlegungen an, die Schreibkundigen aber nicht? Der Grund ist, daß es eine doppelte Irrtumsmöglichkeit gibt, nämlich beim theoretischen Durchdenken und im Empirischen, d. h. bei der praktischen Durchführung. So ist in der ärztlichen Kunst Irrtum in beiderlei Richtung möglich (Fehler etwa bei der Diagnose

und bei der Operation), bei der Schreibkunst aber nur im Empirischen, bei der Durchführung (lapsus calami). Würden die Schreibkundigen darüber noch reflektieren, so kämen sie an kein Ende.“ Zur weiteren Verdeutlichung: Phys. II 8, 199a33–5: *ἁμαρτία δὲ γίγνεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην-ἔγραψε γὰρ οὐκ ὀρθῶς ὁ γραμματικός, καὶ ἐπότισεν* (sc. *οὐκ ὀρθῶς*) *ὁ ἰατρὸς τὸ φάρμακον*. Die Beispiele stammen wohl aus Plato, Rep. 340d1–341a4 (Arzt, Rechner, Schreiber). „Behandlungsfehler“ heißt bei Platon (Polit. 296b8) *τὸ παρὰ τὴν τέχνην λεγόμενον ἁμάρτημα*. – Die Ausführungen Walzers (41), die sich zu dem Satz verdichten „Die *τέχνη* hat für sie (MM) nur die Funktion des Beispiels, nicht des methodischen Vorbildes“ scheinen mir outriert. Auch trifft es nicht zu, daß in EE (an der obigen Stelle) „gerade“ mit der Medizin exemplifiziert wird, sondern, genau genommen, wird die Medizin von der Schreibkunst abgehoben.

25,1 „Archikles“. Es wird ein Zufall sein, daß von den wenigen uns bekannten Vertretern dieses Namens zwei ausgerechnet Rats-Schreiber waren (RE s. u. Nr. 1 u. 3, 4. und 2. Jh. v. Chr.). Im Gr. Alkibiades (107a1) wird es immerhin für möglich gehalten, daß die Athener darüber beraten, *πῶς ἂν ὀρθῶς γράφοιεν* (Schriftreform des Eukleides?) – Zur „formelartigen“ Reproduzierung des ersten Satzes im zweiten, mit nochmaliger Nennung des Namens Archikles s. Brink 1933, 34. Es ist mir aber fraglich, ob diese, selbst im Rahmen von MM auffallende, Wiederholung des Namens psychologisch mit „ängstlicher Gewissenhaftigkeit“ zu erklären ist. Siehe z. B. Anakreon 3 D, Horaz I 13, 1 und Plato, Lysis 205c7 (3 mal Herakles). Oder sollte irgendeine aktuelle, vielleicht sogar humorvolle Anspielung dahinterstecken?

25,2 „nicht festgelegt“ (*ἀόριστον*). „Man geht mit sich zu Rate bei allem, wo sich das Element des unscharf Begrenzten findet“ – *ἐν οἷς* ⟨*τὸ* Ramsauer⟩ *ἀδιόριστον* (EN 1112b9). *ἀδιόριστον* est quod certis finibus non circumscriptum est; *ἀόριστον* quod nullis finibus circumscriptum est (Waitz, Org. I 383). – An *ἤδη* hat Scaliger mit feinem Gefühl Anstoß genommen; ich halte aber eine Art Prolepsis des zu *ἐνταῦθα* gehörigen Adverbs für möglich.

25,3 „zweifache“ (*διτταί*). Der Begriff der zweifachen Fehlermöglichkeit scheint auf den ersten Blick dasselbe zu meinen wie EE 1226a36 (*διχῇ*). Das ist aber nicht der Fall. Dort ist die Zweiheit: Fehler in der Theorie – „technischer“ Fehler gemeint. Davon ist jetzt in MM nicht die Rede (unrichtig Walzer 41); das ist 89b22–25 erledigt. Nun wird *διτταί* so eingeführt, daß der Sinn zunächst unklar ist. Aber die Erklärung folgt: es wird geschieden a) der weite Bereich des Handelns, zu dem auch sittlich indifferente Akte gehören, b) der engere Bereich der *πράξεις κατ' ἀρετήν*. Für b) wird zuerst der Begriff gebraucht: „jenes Gebiet, auf dem zweifaches Falschmachen möglich ist“, und dann erst sehen wir, daß das Gebiet des sittlichen Handelns gemeint ist. Dann lenkt die Darlegung in das vertraute Geleise: zweifaches Falschmachen heißt, anstatt zu richtigen Mitte sich zu den *ἐναντία* hin handelnd entfalten. Aus dem entsprechenden Abschnitt von EE (1227a31–b2) geht deutlicher als aus MM hervor, daß Erkenntnisse zugrunde liegen, die auch in anderen Bezirken des aristotelischen „Systems“ entwickelt sind, z. B. Phys. I 5, 188b3–26. – Klar ist (nach 89b23), daß der Fehler in der *διάνοια* gemacht wird. Über *ἁμαρτία* siehe jetzt M. Ostwald, Festschr. E. Kapp, Hamburg 1958, 93–108. Korr.-Zus.

25,4 „angeborenen“ (*πεφυκνίας*). Ungewöhnlich; ich verstehe: *ἐπὶ τὰς* (*πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν*) *πεφυκνίας ὁδούς*. Nach Theophrast (Phys. Doxai 6 = Diels, Dox. p.

482, 8: *ἐπ' ἀμφοτέρας ἦλθε τὰς ὁδούς*) könnte man nach *πεφυκυίας* vielleicht auch *ἐλθόντες* verstehen. Doch ist der Text nicht anzutasten. Man könnte auch übersetzen: wir machen Fehler in Richtung unserer angeborenen Neigungen. Meisterhaft über den Einfluß des natürlichen Hangs EN 1109 a 11–19.

Kapitel 18–19

25,5 „Ferner . ." Der Ansatz eines neuen Kapitels ist sinnlos; denn noch immer lautet das Thema: *διάνοια* = *βουλεύεσθαι*, also Möglichkeit des Irrtums. – Zunächst 89 b 22–90 a 1. Parallele: EE 1227 a 22–28. In EN gibt es nichts direkt Vergleichbares, denn die von den objektiv unrichtigen Sinnesempfindungen der Kranken hergenommene Analogie zum schlechten Menschen (1113 a 24–31), an die man allenfalls denken könnte, gehört zu einem anderen Thema, nämlich der Bezogenheit der *βούλησις* (nicht der *βούλευσις*) auf ein relatives Gut. So gehen auch in diesem Detail wieder MM und EE zusammen. Paraphrase des Abschnitts: Bisher hat sich gezeigt, daß ein reflektierendes Nachdenken = ein Mit-sich-zu-Rate-gehen nicht stattfindet auf den Gebieten, die *ὡρισμένα* sind, also nicht in der Mathematik, nicht in gewissen „technischen" Fertigkeiten (Schreibkunst). Dies wird nun ergänzt durch ein weiteres Gebiet, das zu den *ὡρισμένα* gehört, das Gebiet der Sinnesvermögen. Jedes Sinnesorgan ist in seiner Funktion festgelegt; eine Überlegung, ob diese Funktion ausgeübt werden soll, ist sinnlos. In EE dient das Argument als Folie dafür, daß man von praktischen Künsten, im Gegensatz zu den Sinnesvermögen, auch einen Gebrauch machen kann, der gegen deren natürliche Bezogenheit auf das *ἀγαθόν* ist. Also: Bei manchen Gegebenheiten gibt es nur den naturgemäßen Gebrauch, z. B. beim Gesichts- (Gehör-) Sinn. Man kann nicht etwas sehen, was gar nicht in das Gebiet des Sehens fällt. Dagegen gibt es bei *ἐπιστῆμαι* durchaus die Möglichkeit, daß man sie zu einem Zwecke anwendet, der nicht ihr natürlicher ist. Natürlicher Zweck der ärztlichen Kunst ist die Gesundheit; entgegen dieser natürlichen Bezogenheit kann aber auch Krankheit ihr Ziel sein (vgl. Protr. p. 49, 18 P: Medizin ist im eigentlichsten Sinn die Kunst des Gesund-, nicht des Krankmachens; Baukunst die Herstellung, nicht das Abtragen eines Hauses).

25,6 „tun". Das harte *ποιεῖν τι τῇ ὄψει* ist in EE vermieden.

25,7 „sehen" (*ἰδεῖν*). Es scheint nicht ganz überflüssig zu sein, darauf aufmerksam zu machen, daß *τῇ ὄψει* dazu zu verstehen ist. Selbst bei größter Beweglichkeit des *βουλεύεσθαι* kann man doch nicht überlegen, ob man mit dem Gehör hören oder sehen soll.

25,8 „sie kann" (*δύναται*). Der Sachverhalt, daß sich das Nachdenken in dieser oder jener Richtung bewegen kann, wird hier merkwürdigerweise als *πράττειν* bezeichnet. Oder ist nach Z. 33 zu verstehen: *ἀλλὰ τῇ διανοίᾳ δύναταί τις καὶ τοῦτο πράττειν*?

25,9 „Fehler" . . Parallelen. MM 90 a 1–7: EE 1226 a 8–13; b 10–13; 1227 a 6–18. 38–b 1. Man stößt zunächst an bei *οὖν* und fände ein *δὲ* angemessen. Aber der Anschluß ist folgendermaßen gedacht: das Nachdenken führt uns zum Handeln, auf den Abschluß des Nachdenkens folgt als nächste Etappe die Tat. Damit ist deutlich

gesagt, daß das Nachdenken, und damit die *προαίρεσις*, es nicht mit dem Telos zu tun hat. Darin stimmen die drei Ethiken überein (MM 89a7–10; EE 1226a7–11; EN 1112b11–16). Der moderne Mensch kann sagen: er hat willenskräftig seinen Zweck durchgesetzt, sein Ziel verwirklicht; der Grieche kann nicht sagen *ἔπραξε τὸ τέλος*. Das Telos stammt aus einem anderen Bezirk: es ist etwas Gegebenes, für Platon und Ar. gegeben durch die Sehnsucht aller Menschen nach dem *ἀγαθόν*, nach dem Telos, das kein *κακόν* sein kann. Das Telos wird nicht durch die *διάνοια* mittels eines diskursiven Denkvorgangs produziert. Wenn sich aber das Nachdenken nicht auf das Telos bezieht, dann kann sich auch der beim Nachdenken mögliche Fehler nicht auf das Telos beziehen. Der neue Einsatz ist also in Ordnung: (die *διάνοια* geht nicht auf das Telos), also auch nicht ein beim *διανοεῖσθαι* möglicher Fehler. Anders: da das Nachdenken nicht auf das *ἀγαθόν* geht, geht auch der Fehler nicht auf das *ἀγαθόν*, nicht auf das Ziel-Gut, sondern auf die gegenüber dem Zielgut sekundären Güter, als welche die für das Ziel notwendigen Mittel angesprochen werden können. Daß die Gesundheit ein Gut ist, darüber gibt es keinen Irrtum; aber ob in einer Krankheit eine bestimmte Speise – die, für sich betrachtet, durchaus ein Gut darstellt – wirklich ein Gut ist, darüber ist Irrtum möglich.
Es ist vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, daß hier nicht behauptet wird, der Mensch könne bei der Erkenntnis des Ziels überhaupt nicht irren; jedes Ziel, das er ins Auge faßt, sei also eo ipso gut.

25,10 „darin“ (*ταῦτα*). Die übliche Konstruktion (Xenophon, Demosthenes).

25,11 „hinsichtlich“ (*κατά*). Der Druckfehler (statt *πρός*) durch Walzer (300) berichtigt. Daß zu verstehen ist *ἀλλ' ἤδη* (*περὶ*) *τὰ πρὸς τὸ τέλος* (*ἀγαθά*) ist klar und niemand wird *περί* in den Text setzen (gegen Spengel).

25,12 „gut für“ (*ἀγαθὸν πρὸς*). Ich kann mich nicht entsinnen, diese Verbindung bei Ar. gelesen zu haben. Plato, Rep. 408a1 (*ἀγαθοὶ πρὸς τὸν πόλεμον*) ist keine genaue Parallele. Es wird wohl zu verstehen sein: „ob eine Speise ein Gut ist, in bezug auf die Gesundheit“, also wie oben: „bei den Gütern, die Güter *πρὸς τὸ τέλος* sind“ – Gesundheit ist ja *τέλος*.

25,13 „uns täuschen“ (*σφάλλεσθαι*). So sagen die anderen Ethiken nicht. EE verwendet das naheliegende Wort überhaupt nicht (dafür *ἀπάτη*, *διαστροφή*), in EN nur einmal (1144b11, vom Straucheln des Blinden), sonst *ἀπάτη* (1113a34 *διὰ τὴν ἡδονήν*). Dagegen ist *σφάλλεσθαι* ein Lieblingswort Platons (z. B. Sophist. 229c6, *διανοίᾳ*). *ποιεῖν* mit subst. Infinitiv kenne ich sonst nicht.

25,14 „die Frage . .“ Die Einführung in den Inhalt des folgenden, in sich geschlossenen Gedankengangs (90a8 – Kap. 19, 90b6) kann nur in Form einer Interpretation gegeben werden, da der Text von 90a19–28 schwer verständlich ist. In die kürzeste Form gebracht lautet die Lehre von MM: die Tugend setzt das Ziel des menschlichen Handelns vor, aber auch für dessen Verwirklichung ist keine andere Instanz zuständig außer der Tugend (ob dies dieselbe Art von Tugend ist, wie die zielsetzende, darüber wird nichts gesagt). Indes ist sie auf Zielsetzung und Verwirklichung nicht in gleicher Weise hingeordnet, sondern mehr auf ersteres. Diese Lehre klingt wenig verständlich, bedarf also der Erklärung. Zuvor aber stellen wir fest, daß das Thema an derselben Stelle des Gesamtaufbaus wie in EE behandelt und auch in derselben

Form eingeleitet wird (ἐπεὶ οὖν διῄρηται-τούτων δὲ διωρισμένων). In EN III findet sich nichts Vergleichbares, doch kann man die Endphase der Entfaltung dieses Themas (Einbau der φρόνησις) in EN VI 13 beobachten. MM und EE gehen auch insoferne zusammen, als danach gleich die Behandlung der Einzeltugenden folgt. Ein Zusammenhang des neuen Themas mit dem Vorhergehenden ist in MM nicht hergestellt. Daß jetzt von einem „Zielen" der Tugend gesprochen wird, stellt keine Verbindung zu 89b27 her, denn dort hieß es, daß wir nach der Tugend zielen, jetzt aber, daß die Tugend selbst zielt (s. Walzer 150[3]). Doch hat Kapp (1912, 12–18) in einer grundlegenden Analyse von EE II 11 kurz gezeigt (14), wie dasselbe Thema in EE an das Vorhergehende anschließt, und das gilt im wesentlichen auch für MM. Daß die προαίρεσις und damit die durch sie wesenhaft markierte Tugend (87b18–20) nicht auf das Ziel, sondern auf die Mittel zum Ziel geht, war 89a7–10 präzise ausgesprochen.

Parallelen. MM 90a8–33: EE 1227b12–28a2 (EN 1144a6–9. 1144a20–b1. 1178a 16–19; Pol. VII 13, 1331b26–38). – MM 90a34–b6: EE 1228a2–19 (EN 1111b 5–6. 1178a34–b1).

Die arist. Ethik zeigt, in allen drei Fassungen, das Ringen um den Satz des Sokrates, Tugend sei Wissen, auch da, wo Sokrates nicht ausdrücklich zitiert wird. Daß das Wesen der Tugend mit dem Begriff „Wissen" allein nicht zu fassen war, stand seit Platon fest; ebenso daß die Tugend, wenn sie schon nicht Wissen schlechthin war, doch eine sehr starke rationale Komponente aufwies. Aber wie sollte man sich dies genauer vorstellen? Den Endpunkt der darauf gerichteten Spekulation kennen wir: Tugend ist jene ἕξις, bei der die προαίρεσις (διάνοια), also ein rationaler Faktor, die entscheidende Rolle spielt. Oder- und dies ist die Lösung, die Ar. am Schluß von EN VI vorträgt: Tugend in ihrem Vollsinn ist zu verstehen als das Ineinanderwirken a) des geistigen, überlegenden Elements, b) des „ethischen" Elements. b) ist nicht denkbar ohne a) und a) nicht ohne b) (1144b31. a36). Beim Durchdenken dieser Beziehung war es notwendig, beide an sich untrennbaren Elemente zu scheiden. Dies geschah mittels eines Begriffspaars, das aus Platons Nomoi stammt. In XII endet ein längerer Gedankengang, der sich mit der Einrichtung des nächtlichen Rates, der Spitze des Staates, befaßt (961c3–962b8; dazu G. Müller, Nomoistudien 1951, 23–25 und W. Theiler, Festschrift K. Meuli 1951, 201 A. 30), in der Forderung, die Mitglieder dieses Rates müßten genau erkennen 1) τὸν σκοπόν 2) ὅντινα τρόπον δεῖ μετέχειν τοῦ σκοποῦ (962b6–8). Das Ziel ist das Heil des Staatsschiffes, wir dürfen ruhig sagen: die Eudaimonie, und „zielen" heißt στοχάζεσθαι (962a1) wie in MM. Eben dieses platonische Begriffspaar lautet in allen drei Ethiken: 1) τέλος 2) τὰ πρὸς τὸ τέλος (oder τὰ τούτου ἕνεκα) und dies auf die Tugend angewendet ergibt: die ethische Tugend bewirkt (ποιεῖ), daß das Ziel richtig (ὀρθόν) ist; die φρόνησις aber weist die richtigen Wege zum Ziel (EN 1144a6–9). In Wirklichkeit sind beide nicht zu trennen, denn Einsicht ohne das von der ethischen Tugend gewährleistete richtige Ziel wäre nur δεινότης (Band 6, 1956, 469 zu 138,4), ethische Tugend aber ohne Einsicht wäre nur eine Naturtugend ohne „moralischen" Wert.

Eben mit der Frage, worauf die Tugend (diese offenbar undifferenziert gedacht) ziele, setzt MM (wie EE) ein. Aber hier wird die Lösung von EN nicht vorgetragen; wenn irgendwo, so kann man hier sagen: sie wird noch nicht vorgetragen. Denn, daß die Ausführungen von MM alle Zeichen einer erstmaligen Skizze an sich tragen

und nach den für ein beabsichtigtes Handbuch so gefügigen Bestimmungen von EN einfach nicht denkbar sind, wird sich in der weiteren Interpretation zeigen. In EE wird die Lösung in der Richtung von EN angedeutet, denn dort heißt es: „Die *προαίρεσις* (das ist gleichbedeutend mit *ἀρετή*) geht nicht auf das Ziel, sondern auf die Mittel zum Ziel. Diese Mittel nun zu treffen ist Sache einer anderen *δύναμις*; daß aber das Ziel richtig ist, dafür ist die Tugend Ursache" (1227b39). Hier ist also klar gesagt, daß es neben der (ethischen) Tugend noch eine zweite Instanz gibt, die für die Verwirklichung zuständig ist. Aber was diese Instanz ist, das erfahren wir nur aus EN, wo dieselbe Formulierung wiederkehrt („das ist Sache einer anderen *δύναμις*", 1144a22): Ar. meint die Phronesis, deren naturgegebene, noch wertindifferente Grundlage die *δεινότης* ist (1144a23. 28. b28). MM und EE dürfen auch insoferne als Vorbereitungsstadium angesehen werden, als sie sich darüber, was nun eigentlich das Ziel sei, entweder überhaupt nicht aussprechen (EE), oder den ganz undifferenzierten Begriff des *καλόν* nehmen (MM), während EN die voll ausgebildete Lehre vorträgt, daß die Tugend auf das *μέσον* „ziele" (1106b15; 1109a22).
Bevor wir nun der Darstellung von MM im einzelnen nachgehen, wird es zweckdienlich sein, an drei wichtige Punkte zu erinnern. Erstens: die Frage, woher denn die Tugend, über deren „Zielen" reflektiert wird, komme, wird gar nicht einbezogen. Nach Ar. kommt sie zustande durch Gewöhnung, durch das Wiederholen der gleichen wertvollen Akte (z. B. EN 1103a17–b25; 1151a15–19). Daß die Tugend, von deren *στοχάζεσθαι* jetzt geredet wird, da ist, wird einfach vorausgesetzt. Die Frage lautet also nicht: was ist das Ziel des Menschen und wie kann er in dessen Verfolgung tugendhaft werden, sondern: worauf zielt die schon vorhandene Tugend? Zweitens: der Begriff des Zielens meint nicht eine voluntative Anspannung, sondern ein *ἀποβλέπειν εἰς*. Und auch der Ausdruck *ποιεῖν*, den EE und EN statt „zielen" gebrauchen, bedeutet nicht, daß die Tugend an dem Ziel irgendeine Tätigkeit ausübt, es aus einem vorher etwa wertindifferenten in ein wertvolles ummodelt und schon gar nichts hat das zu tun mit dem *λέγειν ὑπὲρ τοῦ τέλους ὅτι ἀγαθόν* (82b23; s. o. S. 172). Gewiß fragt EE (1227b12): „Macht die Tugend die *προαίρεσις* zu etwas, an dem kein Fehl ist, macht sie das Ziel zu einem richtigen – oder macht sie die Denktätigkeit (*τὸν λόγον*, Kapp 1912, 15) zu einem Vorgang, der fehlerfrei von dem Telos auf die Mitte führt?" Aber es gibt nicht die leiseste Andeutung, wie man sich dieses *ποιεῖν*, wenn man es wörtlich faßt, zu denken hätte. Der Sinn ist einfach: Wenn Tugend als *ἕξις* da ist, dann ist damit das Ziel richtig. *στοχάζεσθαι* sagt Ar. nur, weil er als Grieche plastisch denkt. Es sind viele Ziele da, aber die Tugend visiert das richtige an, an das Abschnellen des Pfeils ist nicht gedacht. Sondern, wenn das Ziel anvisiert ist, setzt das Denken ein um die Mittel zu finden, die zum Ziel führen. Darum kann MM ohne weiteres von *στοχάζεσθαι* zu *προτίθεσθαι* übergehen. Die Tugend setzt das Ziel vor das geistige Auge und damit schwebt es dem geistigen Auge vor – man wäre fast versucht zu sagen: wie ein platonisches Eidos. Dieser ganze Vorgang oder Zustand hat so wenig Voluntatives, Aktives an sich, daß MM am Schluß sich gegen den Einwand wendet: ja, wenn dies die Hauptsache an der Tugend ist, daß sie das Ziel vorsetzt, zu dem man sich dann quasi kontemplativ verhält, wo bleibt dann die Energeia? (90a35–7). Drittens: daß bei dem Begriff der Zielsetzung an keinerlei schöpferische Handlung gedacht sein kann, sieht man auch von einer anderen Seite her. Statt *τέλος* kann man auch sagen *ἀρχή*. Wie das Tun des Handwerkers, so geht auch das ethische Tun (*πράττειν*) von einer *ἀρχή* aus. Diese kann

nicht durch ein denkerisches Verfahren erst geschaffen werden, sie ist *ἀναπόδεικτος* (EE 1227b23–26; EN 1151a16–19). Daß bei solchem Denken – für uns jedenfalls – ein starker Rest von Ungelöstem bleibt, ist klar. Das hängt zusammen mit der Ablehnung des platonischen Eidos, an dessen Stelle (in EN) eben der „treffliche Mann“ tritt, der letzten Endes nichts anderes ist als der versittlichte, vergeistigte *εὐγενής* der alten Adelsethik. Knappe Formulierung des *ἀρχή*-Problems bei Kapp (1912, 16 A. 27): „Der arist. Satz, die ethische Tugend macht die *προαίρεσις* richtig (oder: das *τέλος*), geht zurück auf die damit in krassem Widerspruch stehende pädagogische Erfahrung, daß man einen Schlechten nicht durch '*λόγος*' von der Verkehrtheit seiner Ansichten überzeugen und zur Tugend bringen kann. Das legte sich Ar. nach Analogie seiner Erkenntnistheorie (s. EN 1151a16; EE 1227b23) so zurecht: Ihm fehlt die *ἀρχή*, die für jeden *λόγος* Voraussetzung, aber selbst nicht mit dem *λόγος*, auf den der belehrende *λόγος* allein wirken kann, zu erfassen ist; und die Tugend besteht nicht in der Richtigkeit des *λόγος*, sondern in dem Vorhandensein der *ἀρχή*, des richtigen *τέλος* des Handelns“.

Im Gorgias (503d5–504e4) zeichnet Platon das Bild der echten, der paideutischen Redekunst; er erklärt ihr erziehendes Verfahren p. a. zu dem Tun der Handwerker, unter denen er, wie so oft, auch den Baumeister nennt. So, wie der Handwerker nicht aufs Geratewohl tätig ist, sondern ein Ziel hat, das gestalthaft, wohlgeordnet, prächtig ist und wie er dementsprechend seine Mittel einsetzt, so macht es auch der echte Redner (er heißt *ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ ἐπὶ τὸ βέλτιστον λέγων* 503d6; *ὁ τεχνικὸς καὶ ἀγαθὸς ῥήτωρ* 504d6). Sein Ziel ist Gerechtigkeit und Besonnenheit, und wie der Handwerker seine materiellen Werkzeuge, so gebraucht der Redner seine geistigen, indem er auf das Ziel hinschaut (*βλέπων πρός* 504d5) oder es anvisiert (*στοχαζόμενος* 502e4). Wenn wir nun statt des *ἀγαθὸς ἀνήρ* das Abstraktum *ἀρετή* setzen und statt des konkreten Telos (Gerechtigkeit usw.) den alles sittlich Wertvolle umfassenden Begriff des *καλόν*, so sehen wir, daß der Gedankengang von MM (Tugend, Ziel; Mittel; Parallelisierung mit der „Technik“) im Gorgias vorgebildet ist. Nur daß in MM die Fragestellung folgendermaßen spezialisiert ist: zeigt sich das Wesen der Tugend im Vorhandensein des richtigen Telos oder im Finden der Mittel für dessen Verwirklichung? Ist dieses beides gleichgeordnet oder ist das erstere dem letzteren übergeordnet (*μᾶλλον*)? Die Antwort lautet: das Setzen des Telos gehört mehr zur Tugend, aber auch das Finden der Mittel gehört zu ihr (90a30). Abgelehnt wird die Anschauung, letzteres erfülle das Wesen der Tugend ganz. Die abschließende Formulierung (90a33) läßt keinen Zweifel, daß das Finden der Mittel sekundär ist. Dies muß man im Auge haben, wenn man den Anfang des Gedankengangs verstehen will. Das *γάρ* in 90a12 erfordert, daß man sich nach der eben gestellten Frage die Antwort ergänzt: „ersteres, denn wenn . .“ Das Finden der Mittel hängt so eng mit dem Setzen des Ziels zusammen, daß es als ausgeschlossen erscheint, es könne neben der Baukunst (neben der Tugend) eine andere Instanz geben, die das Finden der Mittel leistet. Gerade deshalb aber, weil sich das Finden der Mittel so ohne weiteres aus dem Setzen des Ziels ergibt, ist letzteres wichtiger, ranghöher.

Bevor wir den Text weiter verfolgen, drängt sich eine Frage auf: auch in EN leistet selbstverständlich die Tugend beides, Zielsetzung und Mittelfindung, aber dort sind es zwei verschiedene Tugenden (1144a6–9): für ersteres ist die ethische, für letzteres eine dianoëtische Tugend da, die Phronesis. Wir kommen darauf noch zurück, bei der Behandlung von I 34, 28–29, einer Stelle, die eng mit I 18 zusammenhängt

(s. u. S. 381). Für jetzt nur folgendes: ist mit „Tugend" in I 18 die ethische Tugend gemeint und leistet sie also beides? Und ist dann auf der Stufe von EN die Differenzierung erfolgt? man sieht nicht klar durch; es hindert uns die Unbestimmtheit des Ausdrucks, *οὐθεὶς ἄλλος* werde die Mittel finden (90 a 18). Dieser Ausdruck ist durch das Beispiel vom Baumeister, wo er allein paßt (90 a 14), erzwungen. Dort ist klar: der Baumeister setzt das Ziel; kein anderer als er findet die Mittel; es ist also nicht noch ein zweiter Technit vonnöten, der unter Umständen gar kein Baumeister zu sein brauchte. Aber dies auf die Tugend angewendet bereitet Schwierigkeiten. Daß diese zweite Instanz jedenfalls nichts außerhalb des Bereiches der Tugend sein kann, dürfte einleuchten. Aber ob direkt verneint wird: keine andere Art von Tugend, also etwa die Phronesis, wird die Mittel finden, ist zweifelhaft. Mit Sicherheit läßt sich nur sagen, daß von einer Aufteilung der Funktionen auf zwei Tugendarten nicht gesprochen wird; zum Wesen der (ungeschiedenen) Tugend gehört beides, aber ersteres mehr – und so mag in diesem „mehr" der Keim zu späterer Differenzierung liegen.

Bis 90 a 19 ist der Text klar. Aber der nun folgende rationale Beweis (*εὔλογον*, 90 a 19–28) ist vertrackt. Für Konjekturalkritik sehe ich keine Ansatzmöglichkeit; man muß es mit der Interpretation dessen, was dasteht, versuchen. Das Ergebnis (*ὥστε δῆλον* 90 a 26) soll sein, daß es mehr das Wesen („Wesen" liegt in den Adjektiven auf – *ικός*; s. a. Arnim[1] 1924, 39) der Tugend ausmacht, das Ziel zu setzen. Am Anfang des Abschnittes ist aber von diesem „mehr" nicht die Rede, sondern es sei logisch, so wird gesagt, daß die Tugend eine wesenhafte Beziehung auf das Ziel habe (der Sinn von *τούτου* 90 a 19 ergibt sich aus dem unmittelbar davorstehenden *πρὸς τοῦτο = πρὸς τὸ τέλος*). Es besteht also nicht von vornherein volle Klarheit darüber, ob der Beweis den Grund für das *μᾶλλον* liefern soll, oder nur für *ἡ ἀρετὴ προθετικὴ τοῦ τέλους*. Wir werden sehen, daß das erstere beabsichtigt ist. Das letztere nun wird zunächst in die Form einer allgemeinen Behauptung gebracht: *ἕκαστον γὰρ τούτων, ἐν οἷς ἡ ἀρχὴ τοῦ βελτίστου ἐστίν, καὶ ποιητικὸν καὶ προθετικόν ἐστιν*: „jede Wesenheit nämlich, in der der Ausgangspunkt für das Hochwertige ist, hat grundsätzlich die Fähigkeit sich zielschaffend und -vorsetzend zu verhalten". Anders ausgedrückt: zielsetzende Fähigkeit haben nur solche Wesenheiten, in denen die *ἀρχή* (= *αἰτία* 90 a 27) des Hochwertigen ist. Die Baukunst hat diese Fähigkeit: sie ist *αἰτία* des Eidos des schönen Hauses (s. auch 1198 a 36–8). Ist die Tugend eine solche Wesenheit? Ja, denn sie ist *βελτίστη ἕξις* (85 a 38; 91 a 39). Hier wird dieses selbe Urteil anders ausgedrückt, vielmehr begründet: nichts ist wertvoller als sie; von ihr, wie von jedem *πρῶτον αἴτιον* gilt, daß um ihretwillen das übrige da ist. Aber das Ziel des Beweises ist ja nicht, die Tugend zur *ἀρχή* zu erklären, sondern ihre Beziehung auf ein anderes Wertvolles zu zeigen, das ebenfalls als *ἀρχή* zu bezeichnen ist. Diese andere *ἀρχή* ist das nicht weiter ableitbare Ziel unseres Handelns. Wir haben es also in unserem Abschnitt mit zwei *ἀρχαί* zu tun. Exemplifizieren wir zunächst wieder an der Baukunst: diese ist eine *ἀρχή* insoferne von ihr gestaltende Bewegung ausgeht. Aber nicht irgendeine Bewegung, Bewegung nur um der Bewegung willen, sondern jene, die auf eine außerhalb der Baukunst befindliche *ἀρχή* bezogen ist, auf ein Eidos, das Telos ist. Die Baukunst ist also einerseits *ἀρχή* (= die *ἀρχή* ist in ihr), andererseits hat sie eine *ἀρχή*, auf die ihr Blick sich richtet. Die denkende Kraft des Baumeisters bringt dieses Telos „vor sein geistiges Auge" (sehr gut Walzer 37). An dieser *ἀρχή* entzündet sich das Nachdenken über die Mittel. „Überlegung über die Mittel führt von der aller Materie baren, reinen Form

beispielsweise des Hauses zum Beginn des Hausbaus, der 'Bewegung', deren *ἀρχή* innerhalb des Menschen liegt; das letzte Glied der Überlegung ist gleichzeitig der Punkt, an dem die schaffende Tätigkeit des Menschen einsetzt und zur Vollendung des Werkes führt, indem sich nunmehr Materie und Form durchdringen . ." (Walzer a. O.). Diese zweite (außerhalb des Menschen liegende) *ἀρχή* nun ist es, die von MM ins Spiel gebracht wird mit dem Satz: *καὶ πρὸς τὴν ἀρετήν ἐστιν ἡ ἀρχή*. Von der Tugend aus gesehen: *ἡ ἀρετὴ πρὸς τὸ καλόν* (91b20). Die Eidos-artige *ἀρχή* des menschlichen Handelns ist in Beziehung zur Tugend, die ihrerseits den hohen Rang einer ersten verursachenden Kraft hat. Und von dieser zweiten *ἀρχή* wird nun gesagt: *καὶ τούτου ἕνεκεν μᾶλλον τὰ πρὸς τοῦτ' ἐστίν*. Warum wird das gesagt? Weil diese zweite *ἀρχή* ja auch hohen Ranges sein muß. Sonst wäre die Beziehung der Tugend zu ihr (*πᾶσα γὰρ ἀρετὴ τοῦ καλοῦ καὶ πρὸς τὸ καλόν* 91b20), oder umgekehrt ihre Beziehung zur Tugend, keine adäquate Beziehung. Und wie bei der Tugend so wird auch bei dieser zweiten *ἀρχή* der hohe Rang durch das Argument bewiesen, daß die Mittel um der *ἀρχή* willen da sind (*μᾶλλον*= eher; nicht überflüssig, weil jedes Mittel, isoliert betrachtet, auch einen Wert darstellt). Aber warum heißt es (90a23) *τούτου ἕνεκεν* und nicht *ταύτης* (sc. *τῆς ἀρχῆς*) *ἕνεκεν*? Antwort: weil bereits die in der nächsten Zeile (90a24) vollzogene Gleichsetzung von *ἀρχή* und *τέλος* vorschwebt und weil *ταύτης* Unklarheit brächte, da man dann *ἀρετῆς ἕνεκεν* verstehen könnte. Jetzt also folgt die eben erwähnte Gleichsetzung von *ἀρχή* und *τέλος* und auch vom Telos wird eigens noch einmal gesagt, daß jegliches um des Telos willen da ist. Man versteht, daß Scaliger vereinfachen wollte, indem er das zweite *τούτου ἕνεκεν* (90a25) wohl als Dittographie zum ersten (90a23) ansah; aber notwendig ist das nicht, das ist die „Pedanterie" von MM (siehe *μᾶλλον* 90a27 + 29). Nachdem also durch das finale Argument die Tugend zum höchsten Rang erhoben ist und durch dasselbe Argument auch die *ἀρχή* menschlichen Handelns, ergibt sich: Höchstrangiges ist auf Höchstrangiges bezogen, also gehört zum Wesen der Tugend in erster Linie das Telos und erst in zweiter gehören dazu die Mittel. Den Satz aber: *ἀλλὰ κατὰ τρόπον τοῦτο ἔσται* verstehe ich – ohne ihn für sehr glücklich zu halten – in dem Sinne, daß er gerade jene Adäquatheit der Beziehung: Höchstes zu Höchstem, *ὅμοιον ὁμοίῳ* ausdrücken will (*ἀλλά* nach Denniston, Part. 16, 6): „Aber wozu noch mehr Worte, das ist doch nach dem Dargelegten eine ganz organische Beziehung."

Das Problem, wie das Verhältnis der Tugend zu den Mitteln der Verwirklichung des *καλόν* aufzufassen sei, ist offenbar nicht bewältigt; denn die Aussage: auch das Finden und Einsetzen der Mittel gehört zur Tugend, ist mager. Daran ändert sich auch nichts, wenn jetzt das Problem noch einmal, von zwei Seiten her, vorgenommen wird (a: 90a30–33 und b: 90a34–b6).

Zu a) Die Schwierigkeit liegt in *ὅλως δὲ δή*. Der Sinn dieses einleitenden Satzes muß sich aus dem ergeben, was mit *γάρ* folgt. Paraphrase: „Stellen wir uns einen Maler vor, der die Handhabung der Darstellungsmittel recht wohl beherrscht. Das Ergebnis ist also ein Gemälde, an dem 'technisch' nichts auszusetzen ist. Und doch erfüllt dieser Maler den eigentlichen Sinn seiner Kunst nicht. Das was er mit seiner Technik dargestellt hat, war offenbar etwas Indifferentes, womöglich Häßliches. Aber so wie der Baumeister das Wesen seines Berufs nicht erfüllt, wenn er ein beliebiges Haus, womöglich ein häßliches (*αἰσχρόν, μηδενὸς ἄξιον* Gorg. 514b7. c6) herstellt, so auch der Maler nicht, wenn er sich nicht als Ziel vorgesetzt hat das Wertvollste nachzuahmen." Wir kommen also wieder nur auf das Ergebnis: die Zielsetzung

ist die Hauptsache (*παντελῶς* 90a33). Daß Tugend und werkmeisterliches Schaffen so sehr identifiziert sind, daß man durch ein Argument aus der einen Sphäre etwas beweisen kann, was die andere betrifft, bemerken wir nebenbei. Nun zurück zu *ὅλως*. Das kann also nicht heißen: „Es erscheint aber tatsächlich ganz sinnlos, daß die Tugend es auch mit den Mitteln zum Ziel zu tun haben soll." Nicht um eine Entfernung der Mittel aus dem Bereich der Tugend kann es sich handeln. Sondern ich verstehe: *τὸ δὲ ὅλως ταῦτα* (= *τὰ πρὸς τὸ τέλος*) *ταύτης* (= *τῆς ἀρετῆς*) *εἶναι ἄτοπον φαίνεται*: „Daß aber die Mittel schlechthin die Domäne der Tugend seien und sonst nichts, das wäre absurd." Die Emendationsversuche von Rieckher (*εἰ δὲ μή*) und Susemihl (*ἄλλως δὲ δή*) sind abzulehnen.

Zu b) *οὖν* schließt glatt an: „Wenn dies also so ist, daß Tugend rechte Zielsetzung bedeutet, dann kommen wir in eine Schwierigkeit; aber die ist nur scheinbar." Also auch in diesem letzten Argument bleibt es dabei, daß die Zielsetzung die Hauptsache ist, und es bleibt dabei, daß wir über das Verhältnis der Tugend zu den Mitteln nichts Genaueres erfahren. Paraphrase (wir erinnern an unsere Eingangsbemerkung, daß *στοχάζεσθαι* kein voluntativer, sondern ein kontemplierender Akt ist): „Die Mittel finden, herbeischaffen, anwenden, das ist Energeia. Tugend aber ist Energeia, wie wir gesagt haben (84b11–17. 31–36). Jetzt aber sagen wir, das Wesen der Tugend bestehe mehr darin, daß sie sich das richtige Ziel vorsetzt. Darin aber zeigt sich nun offenbar keine Energeia. Tugend ist uns also jetzt etwas Statisches, nur *ἕξις*, die Dynamik ist ihr jetzt genommen. Früher aber hatten wir das letztere dem ersteren übergeordnet (84b16). Wie ist dieser Konflikt zu lösen? Indem man statt *ἀρετή* einsetzt *προαίρεσις*, ergibt sich: „in der praktischen Beurteilung unseres Handelns durch die Mitmenschen beschränkt man sich nicht auf die Feststellung: er hat 'guten Willen' gehabt (= er hat sich das richtige Ziel vorgesetzt) – was er de facto tut, ist demgegenüber irrelevant, sondern, da der 'gute Wille' im Verborgenen bleibt, hält man sich an die Handlungen, bekundet also damit, daß die praktische Verwirklichung unerläßlich ist". Das ist eine recht schlichte Lösung. Das Argument soll natürlich nicht so verstanden werden, als sei nun die ganze vorhergegangene Diskussion umgestürzt, so daß 90a33 umgeschrieben werden müßte in: *τῆς ἀρετῆς παντελῶς τοῦτ' ἐστίν, τὸ ἐξ ὧν ἔσται πορίζειν*. Nein, das alte Ergebnis bleibt (*ναί* 90a37); um aber die Wichtigkeit der Verwirklichung des Ziels zu betonen, wird an die Erfahrung appelliert. Das ist alles. – Die EE gerät in keine Schwierigkeit; denn sie stellt die schwierige Frage nach dem *μᾶλλον* nicht, kann sie gar nicht stellen, da ihr bereits klar geworden ist, daß die Mittel zum Ziel in den Bereich einer „anderen *δύναμις*" fallen. Daher kann sie abschließend sagen: „Und deshalb beurteilen wir die Qualität des Handelnden nach seiner *προαίρεσις* (die durch die Tugend *ἀναμάρτητος* gemacht wird), d. h. nicht nach dem was er tut, sondern darnach, warum er es tut" (28a2–4). Vgl. EN 1111b5–6; 1178a33–b3.

25,15 „prakt. Kunst" (*ἐπιστήμη*). Die platonische (s. o. S. 265) Grundlage dieses Arguments hat Walzer nicht erkannt. Schon 82a33 war übrigens ausgesprochen, daß jede praktische Kunst ein Gut als Ziel hat. Auch im plat. Charmides (165d1. e1) ist es selbstverständlich, daß sie ein „schönes Werk" hervorbringt; s. auch die Bemerkungen zu 84b17–21 (o. S. 197) und De part. an. 639b16–19.

25,16 „vorzusetzen" (*προθέσθαι*). An stoischen Einfluß ist nicht zu denken (Arnim [1]1924, 39; Dirlmeier 1939, 218–19). Der Ausdruck stammt von Platon. Das Ziel der

Oligarchen ist der Reichtum: ὃ προὔθεντο ἀγαθόν-πλοῦτος (Rep. 562b3). – Vgl. θέμενοι τὸ τέλος (EN 1112b15) und ὑποκείσθω (EE 1227b25).

25,17 „eines schönen Hauses". 84b19: σπουδαίαν οἰκίαν. Rep. 419a5 καλὰς οἰκίας οἰκοδομεῖσθαι.

25,18 „bereitstellen" (πορίζει). Im ps.-platon. Eryxias (403e4) sind aufgezählt: Steine, Ziegel, Holz, Werkzeuge. Das platon. ἐκπορίζειν (neben πορίζειν) wird von Ar. nicht gebraucht.

26,1 „eignet" (εἶναι). Sorgloser Stil: δοκεῖ ἔχειν-εἶναι. Doch s. Plato, Ep. VII 323d9; 324b1. – τὸν σκοπὸν πρὸς τὸ τέλος ist nicht anzutasten (gegen Walzer 68). πρός ist gesetzt wie wenn dastünde: μᾶλλον ἀποβλέπει πρός. In Pol. 1311a2 heißt es: die Tyrannis πρὸς οὐδὲν ἀποβλέπει κοινόν, ihr σκοπός ist der Genuß. Hier könnte es genau so gut heißen: ὁ σκοπός ἐστι πρὸς τὸ ἡδύ. Rieckher hat richtig verstanden, aber die Änderung in τὸ σκοπεῖν ist nicht nötig.

26,2 „kein anderer" (οὐθεὶς ἄλλος). s. o. S. 266. Man kann auch verstehen ἢ ὁ σπουδαῖος. Das wäre dann derselbe übliche Wechsel wie oben von οἰκοδομική zu οἰκοδόμος.

26,3 „Zielschaffende" (καὶ ποιητικόν). Es besteht kein Anlaß von der Wortstellung in K^{b} abzugehen. Offenbar hat jemand gemeint, ein ὕστερον πρότερον normalisieren zu müssen. Dann muß er aber ποιητικόν auf die der Zielsetzung folgende Verwirklichung bezogen haben. Das ist nicht richtig. Man sagt völlig gleichbedeutend προτίθεσθαι τὸν σκοπόν und ποιεῖν τὸν σκοπόν, natürlich aber auch ποιεῖν τὰ πρὸς τὸν σκοπόν (EE 1227b23). ποιητικός geht also auf beide Funktionen. Dies ist auch ganz klar zu sehen aus MM 98a36 + 37. b1 + 2. In dem Zusammenhang aber von 90a21 hat das Schaffen der Mittel nichts zu suchen.

26,4 „Ursächlichkeit". EN 1102a2–4 (Eudaimonie = ἀρχή). EE 1227b25.

26,5 „organisches V." κατὰ τρόπον = 99a10. Der Ausdruck dürfte aus Platon stammen (dort auch πρὸς τρόπου, οὐδὲν ἀπὸ τρόπου). Bei Ar. am häufigsten in der Topik (Zusammenstellung bei Eucken 1868, 43). Weiteres zur Erklärung im Komm. von Sandys zu Rhet. 1358a9.

26,6 „Ausgangsursache" (αἰτία). Top. 116b3: die Tugend ist καθ' αὑτὴν αἰτία τῶν ἀγαθῶν.

26,7 „das Schöne" (τὸ καλόν) = EN 1115b13 (mit der Anm. von Stewart).

26,8 „Malkunst". Die Malerei ist nirgends in EE in einen wichtigeren Gedankenzusammenhang einbezogen. Ihr Auftreten hier in MM ist sicheres Indiz für die Erinnerung an Platon. Die Auffassung von der darstellenden Kunst ist hier ebenso streng wie bei Platon, d. h. von der Ethik her bestimmt. Es war daher abwegig, daß Bekker βέλτιστα in κάλλιστα änderte (90a32). MM steht hier offenbar der milden Theorie des Ar. ganz ferne, daß wir uns auch an der Darstellung des Häßlichen freuen, z. B. an Bildern von ganz niedrigen Tieren und von toten Körpern, wenn sie nur in ausgezeichneter realistischer Technik ausgeführt sind (Poetik 1448b10–12; Rhet. 1371b4–8; Part. an. 645a7–16). In MM ist die Auffassung Platons maßgebend, daß der bildende Künstler (Maler und Baumeister nacheinander genannt Rep. 401a1. 3) nichts Minderwertiges nachahmen dürfe, sondern τὴν τοῦ καλοῦ καὶ εὐσχήμονος φύσιν als Motiv aufspüren müsse (Rep. 401a1–d3). Auch an zahlreichen anderen Stellen

ergibt der Zusammenhang, daß der richtige Maler den Blick nur auf das Hochwertige richtet (G. Müller, Nomoistudien 25).

26,9 „die Tugend" (*τὴν ἕξιν τὴν αὐτήν*. K^b *τὴν ἀρετὴν αὐτήν*). Beides ist unmöglich, auch K^b, denn zu sagen „die *ἐνέργεια* ist besser als die Tugend allein" wird man keinem Peripatetiker zutrauen. Da es sich um die schlichte Zitierung des in I 3, 4 Formulierten handelt, wird man als Originaltext ansetzen dürfen *ἢ τὴν ἕξιν τὴν ἀρετήν* (s. 1200b16. 1187b18. 1207b22–3). Das wurde verlesen zu *τὴν ἕξιν τὴν αὐτήν* und später über *ἕξιν* zur Erklärung *ἀρετήν* geschrieben. Daraus stammt K^b (mit Streichung des zweiten *τήν*), aus der früheren Korruptel M^b.

26,10 „Ja – aber". *ναί, ἀλλά* wie Met. VIII 4, 1044b16. 19. Brink 1933, 62.

26,11 „Handeln" (*ἐκ τοῦ πράττειν*): vgl. Ps.-Demosth. 61, 13.

Kapitel 20

Der letzte Satz von Kap. 19 gehört zu Kap. 20. Inhaltsangaben der nun folgenden 13 Tugenden erübrigen sich, mit Ausnahme von I 33 (Gerechtigkeit). An die Stelle von Sacherklärungen, die man sich leicht aus den Kommentaren zu EN holen kann, treten die Vergleiche mit den anderen Ethiken, damit die Sonderart von MM möglichst klar herauskommt.

27,1 „die Mitten" . . Eine Übersicht über die Reihenfolge der Tugenden in den drei Ethiken und bei Areios-Stobaios findet sich, samt Diskussion, bei Arnim [1]1924, 124–141. Doch arbeitet hier Arnim merkwürdigerweise immer nur mit der 1. Reihe des Areios (140, 18–142, 5), d. h. mit der theophrastischen, während die 2. Reihe (145, 21–146, 14), die davon abweicht, gar nicht diskutiert wird. Auch in der späteren Analyse der Areios-Epitome ([2]1926, 97) spricht er nur aus, daß diese 2. Reihe mit MM übereinstimmt, ohne ihr Verhältnis zur ersten zu untersuchen.

Folgende Feststellungen schicken wir voraus: 1. In EE sind die Tugenden und Extreme dreimal aufgezählt (Tabelle – Kurzbericht über die Extreme allein, beides in II 3, – Ausführung in B. III; s. Kapp 1927, 74), in EN zweimal (Kurzbericht in II 7 – Ausführung in III 9–15, IV, V), in MM haben wir nur die Ausführung I 20–34. Aus dieser Tatsache läßt sich weiter nichts schließen; da die Einzelausführung ja sehr kurz ist, war Tabelle und Kurzbericht in der Tat überflüssig. Arnims ([1]1924, 130; nach dem Vorgang von Ramsauer 63–65) Ansatz einer Tabelle vor MM 1190b7 und eines Kurzberichtes nach 1190b8 (beides wäre dann – wann? warum? – später verlorengegangen) hat Kapp (a. O. 74–5) zurückgewiesen. Auf die beiden Areios-Texte kommen wir suo loco zurück. 2. Wenn wir die Reihenfolge der Tugenden in den drei Ethiken (bei EE und EN beziehen wir uns nur auf die ausgeführte Darstellung) betrachten, sowie die 2. Reihe bei Areios (145, 21–146, 14), so zeigt sich folgendes:

a) Alle 4 Texte beginnen mit Tapferkeit und Besonnenheit, zeigen aber insoferne keinen Traditions-Zusammenhang mit Platon, als sie dessen „Kardinaltugenden" nicht als wichtigste vorweg behandeln. Im Gegenteil: die Gerechtigkeit steht an letzter Stelle; die breitere Ausführung aber läßt sich nicht in dem Sinne deuten, daß eben der größere Umfang dadurch bedingt sei, daß Platon dieser Tugend in der Politeia die bekannte zentrale Stellung gegeben hatte. Die Einzelheiten der Behandlung durch Ar., aber auch der Richtungssinn des Ganzen bekunden den großen Abstand

von Platon: die Lehre von der Gerechtigkeit in der Menschenseele und in den Teilen des Staates ist nur in ihrem zweiten Teil weiterentwickelt worden zu einer Lehre von den objektiven Rechtsbeziehungen.

b) Die Reihenfolge der Tugenden in MM weicht so stark von EN ab, daß in diesem Punkte jedenfalls MM unmöglich aus EN „abgeleitet" werden kann. Wie es mit dem Inhalt steht, werden wir sehen. Walzer (213; Ramsauer 64) notiert kurz, daß MM „den Inhalt von EE in fast tabellarischer Kürze" wiedergebe, ohne zu fragen, wie es möglich sei, daß der Verfasser eines Werkes, das nach Walzer mit zwingender Notwendigkeit am Ende der mit dem Protreptikos einsetzenden Entwicklung steht, auch hier sich nicht an die Spät- sondern an die Frühethik hält.

c) Dagegen zeigt sich bis zur *νέμεσις* (I 27) völlige Deckung mit EE. Insbesondere haben beide Ethiken den überaus merkwürdigen Ansatz der *πρᾳότης* an 3. Stelle und die Behandlung der *μεγαλοπρέπεια* nach der *μεγαλοψυχία*. Und schließlich haben MM und EE gegen EN gemeinsam die Aufnahme der *σεμνότης* in die Tugendreihe, wenn auch nicht an derselben Stelle (MM an der 8., EE an der 10.). Absolut aber decken sich in der Reihenfolge aller 13 Tugenden MM und die 2. Reihe des Areios, was wir, zusammen mit anderen Beobachtungen, schon o. S. 100f. bemerkt haben. Somit aber wird es auch von dieser Seite her ganz unwahrscheinlich, daß die bei Areios z. T. sogar wörtlich zitierten Partien von MM mit Theophrast entweder so in Beziehung stehen, daß dieser MM benützt habe (woraus sich für Arnim die Echtheit von MM ergibt) oder daß MM Theophrast benützt habe (woraus sich für Walzer der entsprechende zeitliche Ansatz ergibt). So stammt nach Arnim die 2. Areios-Reihe aus Theophrast und für Walzer ist sie, in unbestimmter Formulierung „als für die Ethik des theophrastischen Peripatos kennzeichnend gesichert" (211). Die 1. Areios-Reihe aber, die wirklich durch die Nennung des Namens (140, 8) für Theophrast gesichert ist, unterscheidet sich durch zwei Merkwürdigkeiten radikal von jeder der drei Ethiken: sie beginnt mit der *σωφροσύνη* und bringt bereits an vierter Stelle die Gerechtigkeit. Wie aber will man bei dieser Sachlage auch die 2. Areios-Reihe dem Theophrast zuschreiben? Das ist unmöglich. Sondern: der jungperipatetische Verfasser, den Arnim zugrunde legt, hat sich sein Material aus allen drei Ethiken und daneben an einer namentlich markierten Stelle, und an einigen durch Interpretation zu erschließenden, auch aus Theophrast und anderen Peripatetikern geholt. Nicht aber hat bereits Theophrast seine Ethik aus den drei aristotelischen kompiliert. Wenn wir eben sagten, die 1. Areios-Reihe (= Th.) sei von allen drei Ethiken verschieden, so muß das insofern eingeschränkt werden, als diese Reihe immerhin zwei Beziehungen zu MM, EE aufweist: auch in ihr erscheint die *πρᾳότης* nach der Besonnenheit und auch in ihr ist die *μεγαλοπρέπεια* nach der *μεγαλοψυχία* angesetzt.

Wir schließen mit einer Bemerkung über den Einleitungssatz zur Behandlung der Einzeltugenden. Parallelen: MM 90a7–8: EE 1228a23–26: EN 1114b26–15a6. Nur der Disposition von EE, nicht der von EN entspricht es, wenn jetzt auf das Thema: „Die Tugend und ihr *σκοπός*" die Einzelbehandlung folgt. Der Einsatz lautet in EE: „Daß es Mitten gibt bei den Tugenden; daß diese durch die *προαίρεσις* charakterisiert sind; daß die entgegengesetzten Verhaltensweisen Minderwertigkeit sind; welches diese sind, das ist im allgemeinen behandelt; jetzt wollen wir in die Einzelheiten gehen". Das ist genau so „abrupt" wie in MM, und EN unterscheidet sich lediglich durch die sorgfältigere Rekapitulation. Susemihls Einwand (125), daß der Ausdruck *καταριθμεῖσθαι* nicht zutreffe, ist unrichtig; denn an drei

Stellen (85b21–30; 86a16–28; 86b4–32) waren, von dem Augenblick an, wo die *μεσότης*-Lehre eingeführt wurde, insgesamt fünf Mitten samt ihren Extremen genannt und an vier Stellen (85b22. 31; 86a22. 27) war durch die Bemerkung „und so auch bei den (oder: bei allen) anderen Tugenden" angezeigt, daß eine vollständige Aufzählung ohne weiteres möglich gewesen wäre, auf diese Vollständigkeit aber kein Wert gelegt wurde. Wenn es also jetzt heißt: „wir haben einige Mitten aufgezählt", so entspricht das genau den Tatsachen. – *καταριθμεῖσθαι* bei den Rednern u. Platon; in EE und EN nicht, dagegen häufiger als bei Bonitz verzeichnet, in den logischen Schriften.

27,2 „Die Tapferkeit" . . Der Bereich der T., vorläufige Definition; dann endgültige Definition nach Elimination von 5 unechten Formen. Corollaria.
Parallelen. MM 90b9–91a36: EE 1228a26–30a33: EN 1115a6–17b20.
Literatur: in Band 6, 1956, 337f.

Aus dem Vergleich der 3 Ethiken ergibt sich mit Sicherheit, daß ein im wesentlichen nicht veränderter Fundus von „Materialien" im Peripatos vorhanden war. Nirgends läßt sich ein Tasten, erstmaliges Finden konstatieren. Gleich sind: die Systematik der *μεσότης*-Lehre, samt den Termini; die Definition; die speziellen *φοβερά* (*κατ' ἄνθρωπον, ἀναιρετικά, πλησίον*); das *καλόν* als causa finalis; die 5 ähnlichen Spielarten; das dirigierende Logos-Element; die *ὁρμή*. Was EE und EN gegenüber MM an Plus-Material haben, fällt nicht ins Gewicht. Von der jeweils anderen Art der Bewältigung ist weiter unten zu sprechen. In welcher Form diese Grundmaterialien vorhanden waren, wissen wir nicht genau. Schriftliche Fixierung ist nachweisbar von der Tabelle der Tugenden und Fehler: EE reproduziert sie, EN spielt darauf an, MM tut weder das eine noch das andere, erlaubt sich aber nach Nennung einiger Details abzubrechen mit einem „usw.", setzt also eine Tabelle als bekannt voraus. Der Schluß wäre nicht erlaubt, MM habe die Tabelle weggelassen, weil sie in der schon „publizierten" EE einzusehen war. Auch gewisse Übereinstimmungen zwischen dem Kapitel der Rhetorik *περὶ τῶν φοβερῶν καὶ θαρραλέων* (II 5, 1382 a19–83b11) und den Ethiken beweisen den Fundus. Ich notiere die Stichworte: *φθαρτικός, πλησίον, προσδοκία, ἀπειρία, ἐμπειρία* (*θάλαττα*). Daneben ist aber auch mit starker Mündlichkeit zu rechnen. A. Lesky (Gesch. d. griech. Lit., Bern 1957, 15) erinnert daran, daß das Zitieren aus dem Gedächtnis bei den antiken Autoren nicht nur in deren Gedächtnisstärke begründet ist, sondern auch „in der Mühe, die das Aufsuchen einer bestimmten Stelle in der Rolle machte". Auch im Tapferkeits-Kapitel von MM scheitert man mit der Annahme, es sei durch Aufrollen von EE und EN und Verkürzung entstanden. Wenn eine Vorlesung fixiert wurde, dann war das der jeweilige Querschnitt aus Erkenntnis-Stand des Meisters, aus „Archiv-Material" (zu denken p. a. zu den Diaireseis) und den Fortschritten in der mündlichen Diskussion. Auch MM ist ein in einem bestimmten Augenblick gezogener Querschnitt. Wann, das ist nicht etwa aus den Beispielen zu erschließen, sondern aus der Anlage, dem Tenor des Ganzen. Hier nun rücken MM und EE zusammen, weil sie beide gegenüber dem freieren Verfahren von EN stark „logisieren"; MM am meisten, aber auch EE manchmal mit derselben, etwas pedantischen Akribie wie MM (vgl. etwa 1228a30–b3; 1228b4–9; 1229a1–11: 6maliges *κελεύειν*; 1229b23–25 u. a.). Wir werden uns nicht wundern, daß wir in MM, dagegen nicht in EE, EN dreimal *ἄρα* antreffen und daß 10mal im ganzen dasteht: *σκεπτέον, θετέον, φατέον*.

Abstand und Zusammenhang mit Platon sind in allen 3 Ethiken nicht wesentlich verschieden. Arnims ([5]1927, 42–50) Argumente sind zu schwach als daß sie erweisen könnten, in MM sei zu spüren, daß die Tapferkeit noch die platonische Tugend des *θυμοειδές* sei. Es fehlt auch in allen 3 Ethiken völlig die innere Tapferkeit, das Aushalten gegenüber Begierden, ebenso die *ἀληθὴς δόξα*. Dagegen tauchen Einzelheiten aus dem Laches in allen dreien auf (Band 6, 1956, 339 u. die Einzelerklärung).

Wir besprechen nun zunächst den Abschnitt 90b 9—20 im Überblick. Parallelen: EE 1228a26–29b25: EN 1115a6–16a15. Der Bereich der T. wird hier sehr skizzenhaft abgesteckt. Der Verweis auf die in EE, EN entsprechenden Stücke ist wenig sinnvoll; gewiß geschieht dort das Gleiche, aber nicht so, daß dabei eine vorläufige Definition herauskommt wie in MM. Außerdem werden in EE, EN auch schon Dinge einbezogen, die in MM noch ganz ferneliegen: in EE, EN z. B. bereits das *καλόν*, das in MM nicht ohne Geschick bis zur eigentlichen Definition (91a20) aufgespart wird, und nur in MM so hereingebracht werden konnte, weil es eben zuvor in I 18. 19 vorbereitet worden war. Der Satz: *ἀρετῆς δέ γ' ἐστὶ τέλος τὸ καλόν* (90a28) erscheint in EN erst mitten in der T.-Abhandlung (1115b13), was Ramsauer als auffallend notiert. Man kann sagen: er wirkt in EN wie ein Zitat. – Außerdem zieht EE bereits in diesen Teil herein die 5 ähnlichen T.-Formen, in rascher Aufzählung (1229a12–31) um sie dann ein zweitesmal (1229b26–30a26) zu behandeln, nachdem eine entsprechende Darstellungsbasis erreicht ist. Kurz: MM 90a9–20 ist als Ganzes nicht vergleichbar. In einem Punkt jedoch gehen wieder MM und EE zusammen, wenn auch nicht genau sich deckend und an anderer Stelle des Aufbaus. Beide erklären: T. ist bezogen auf die Furchtempfindungen der „Vielen" (MM 90b19; EE 1228b25. 30. 34; in EN vergleiche man z. B. 1150b12). In EE wird das nicht Bestandteil einer Definition, sondern dort werden im Rahmen der in MM nicht vorhandenen Diärese *φοβερὰ ἁπλῶς-τινί* die Furchtzustände der Vielen in Gegensatz gebracht zu denen der Feigen und Tapferen. Also: während diese letzteren in MM sich einfach mit den *κατ' ἄνθρωπον φοβερά* decken, sind sie in EE nur ein Teil davon. – Von den anderen Ethiken unterscheidet sich MM auch dadurch, daß die Kategorien des *ὡς*, *ὅτε δεῖ* usw. nicht erscheinen, obwohl sie in anderen Partien verwendet werden. MM erfüllt den Zweck einer rudimentären Abgrenzung der Objekte der T.; sich dieses als nach EE und EN geschehen vorzustellen ist unmöglich. Den Beweis, daß auch in diesem Punkte die Endstellung von MM von zwingender Notwendigkeit sei, hat noch niemand durch Interpretation des einzelnen erbracht. – Wenn man von EE und EN her kommt, vermißt man eine Wendung wie etwa: „Und zuerst nun von der T." Aber ein Blick auf die Einleitungsfloskeln zu allen Einzeltugenden zeigt, daß MM sich hier (*ἐπεὶ οὖν*) wie auch sonst von den anderen Ethiken unterscheidet, indem es bei ihr – mit einer zu besprechenden Ausnahme, I 22 – überhaupt keine Einleitungsfloskeln gibt. Hier also zu konjizieren widerspräche dem Stil. Außerdem war die T. an erster Stelle offenbar traditionell. Jedenfalls geben auch EE, EN keine Erklärung, warum sie mit ihr beginnen.

27,3 „Zuversicht, Furcht" (*θάρρη, φόβοι*). Selbst wenn nur dastünde *ἡ ἀνδρεία περὶ φόβους ἐστίν*, wäre nichts zu ändern. Wegen 85b29 und EE 1228a27. Ein *μεσότης* oder *ἕξις βελτίστη* (EE 1228a37) nach *ἀνδρεία* einzufügen wird man sich hüten, weil dieser erste Satz mit dem vorhergehenden aufs engste zusammenhängt. Auf die Thema-Angabe in 90b8 folgt sofort die Ausführung, *μεσότητας* von 90b7 wirkt ein-

fach weiter. Außerdem war die T. samt den beiden Extremen schon ausdrücklich genannt (86b7).

27,4 „und Zuversicht" (*καὶ θάρρη*). Daß es nicht heißt *καὶ ποῖα θ.* ist normal. Kühner-Gerth 1, 81 A. 3.

27,5 „Besitztum" (*τὴν οὐσίαν*). Nicht zu verwechseln mit 91a31 (das Leben). Wörtlich bei Aristoph., Eccl. 811; Plato, Crito 44e5. Dieses Beispiel und das folgende (Krankheit) = EN 1115a17. 21. Dort *χρημάτων ἀποβολή*. Nicht in EE. Gemeinsame Quelle: Laches 195e10. Ich möchte nicht annehmen, daß hier das Beispiel von 88b22 vorschwebt: Zwang ist unvereinbar mit Willentlichkeit, also mit Tugend. Er kommt von außen, z. B. Vermögensverlust. Diesen zu fürchten ist also nicht mit dem Tadel der Feigheit zu bedenken, da eben durch Zwang die Sphäre der Tugend überhaupt ausgeschlossen ist.

27,6 „Krankheit" (*νόσον*). Evidente Emendation Spengels (aus EN) des sinnlosen *μόνον* der Hss, das sich noch bis in Bekkers Ausgabe hinein gerettet hat.

27,7 „Donner" (*βροντάς*). EE (1229b27) *κεραυνός* = Stob. 138, 11. EN (1115b27): Erdbeben. Alle drei übereinstimmend: „das wäre Wahnsinn".

27,8 „Furcht-, Zuversichtszustände." In 90b9 sind das die fehlerhaften Extreme. Aber in ihrer qualifizierten Form (ab 90b10) sind sie die Materie der T. Aus 90b19 bis 20, wo *φοβεῖσθαι* und *θαρραλέος εἶναι* die positiven Substantiva von b18 ersetzen, sieht man, daß die Furchtzustände die Voraussetzung für das echte *θάρρος* = für die T. sind. In den anderen Ethiken muß man nicht erst nachdenken, um die Substantive richtig zu verstehen. Da ist die Klarheit erreicht.

27,9 „des Menschlichen" (*κατ' ἀνθρώπους*). Aber Vermögensverlust und Krankheit sind doch wirklich im Bereich des Menschlichen und alle haben Furcht davor. Ist man also doch auch tapfer, wenn man ihnen gegenüber zuversichtlich ist? Oder sind das doch Dinge *ὑπὲρ ἄνθρωπον*? Ich denke, ein flagranter Widerspruch zu obigem besteht nicht, aber Unklarheit auf jeden Fall. Rein logisch betrachtet ist alles in Ordnung, denn Verlust und Krankheit sind ja ausgeschieden worden und die Definition wird nur an das unmittelbar Vorhergegangene angeknüpft. Die drei Punkte: Verlust, Krankheit, Ungewitter stehen unverbunden nebeneinander. Wie die beiden anderen Ethiken Unklarheit vermeiden, ist aus dem Text leicht zu sehen.

27,10 „alle" (*πάντες*). Rhet. 1363a9: *οἱ δὲ πολλοὶ ὥσπερ πάντες φαίνονται.*

27,11 „wer – der" (*ὁ ὤν*). Ich wüßte dazu keine Parallele aus Ar. Aber Normalisierung der Wortstellung ist nicht zu verantworten.

27,12 „welcher Art" .. Parallelen. MM 90b21–91a18: EE 1229a12–31 und 1229 b26–30a26: EN 1116a16–17a27.

Die bloße Tatsache, daß die 3 Ethiken 5 unechte Formen von T. haben – was auf eine allen dreien gemeinsame Materialsammlung zurückgehen dürfte –, darf nicht übersehen lassen, daß sich die Behandlung in MM scharf von der der anderen unterscheidet. Nur in MM werden sämtliche 5 Formen mit einem einzigen Argument eliminiert, nämlich: wenn man jeweils die wenig dauerhafte causa efficiens des Handelns wegnimmt, ist das was übrigbleibt nicht mehr *ἀνδρεία*. Hier zeigt allein der Ausdruck *οὐ γὰρ ἀφαιρουμένου* (91a11 = *οὐ γὰρ ἀφαιρεθέντος* Top. 119b25), daß der

Verf. der Topik am Werke ist. Die Denkform ist die gleiche, auch wenn die Topik im Zuge ihrer komparativen Betrachtung etwas anderes folgert („Wenn das, was nach der *ἀφαίρεσις* des Elementes x von dem Ganzen übrigbleibt, in seinem *τοιοῦτο*-Charakter gemindert ist, zeigt sich, daß das *ἀφαιρεθέν* in höherem Grade *τοιοῦτο* ist"). Hier ging es Ar. nicht um die realistische Erfassung der Phänomene, sondern er sieht das ganze Thema rein von der Logik her. Damit aber sind die 5 Formen der T. grundsätzlich alle auf derselben Ebene und können in beliebiger Reihenfolge aufgezählt werden, während in EE, EN eine Klimax beabsichtigt ist. Wenn man auf das in jeder Form enthaltene Logos-Element sieht, waren zwei Anordnungsweisen denkbar, je nachdem ob dieses Element zu- oder abnimmt. Nach ersterem Gesichtspunkt ordnet EE (1229b26f.), nach letzterem EE (1229a12f.) und EN. Und sie können dies, weil beide die nötige Voraussetzung geschaffen haben: EE hat das Logos-Element schon vorher eingeführt, EN das Element des *καλόν*. Beide haben bereits definiert und können dann leicht kontrastieren. In MM aber stehen die 5 Formen vor der Definition. Diese könnte gar nicht gegeben werden, wenn das Negative nicht vorausgegangen wäre.

Walzer (205–209) hat einige Beobachtungen gemacht, die zeigen können, daß EE der Akademie nahesteht (*ἀληθὴς ἀνδρεία, νόμος, βοήθειαι*), aber für den Spätansatz von MM finde ich bei ihm kein zwingendes Argument. Beide Ethiken gehören in die Frühzeit, nur MM aus einem anderen Grund, nämlich wegen der Nähe zur Topik. Zwei Beobachtungen Walzers sind richtigzustellen: die T. des Bürgerheeres steht in EE nur in der kurzen Aufzählung an erster Stelle, in der ausführlichen Behandlung aber an letzter. Wenn die besondere Hervorhebung dieser T.-Form Platon-Nähe ausdrücken soll, so gilt das aber für EN in gleicher Weise. Und zweitens ist das aus dem Laches stammende Beispiel der wilden Eber kein Reservat von EE, sondern findet sich in allen 3 Ethiken.

27,13 „in einem bestimmten" (*ἐν τοιούτῳ*). Der pronominale Ausdruck ist charakteristisch für logische Sprechweise. Für den angestrebten Zweck ist der konkrete Inhalt, den die anderen Ethiken und Rhet. 1383a25–b10 bieten, ohne Bedeutung.

27,14 „gegeben ist" (*ὑπάρχῃ*). Gleichbedeutend: *ἐὰν γὰρ ταῦτα ἀφαιρεθῇ* (90b37).

27,15 „Sokrates". Auch in EE (1229a15; 1230a7) und EN (1116b4). MM bleibt auf der Linie von 82a15, 83b8, 87a7. Am mildesten drückt sich EN aus, wo nur angedeutet ist, wie Sokrates zu seiner These kam. – *δὲ* nach *Σωκράτης* ist gegen Bonitz (*δή*) im Text zu lassen mit Eucken 1866, 32; Denniston 203.

27,16 „Wissen wird Wissen". Ungeschickte Wiedergabe der Lehre von Met. I 1, 981 a1–7 und Phys. VII 3, 247b20 (Bekker).

27,17 „wird sagen" (*οὐδ' ἐροῦσιν*). Ohne Parallele. Ich kann dies nur als eine leicht pathetische Verstärkung verstehen: das *φαμέν* der Schule wird erweitert zu *πάντες ἄνθρωποι* (*αὐτούς* fehlt zwar in K^b, was Susemihl nicht notiert, paßt aber durchaus zum „Stil"). Auch sonst ist ja das Kapitel mit einer gewissen Impulsivität (s. auch 90b34 *οὐδὲ δὴ οὐδέ*) und Dezidiertheit behandelt. Auf das so häufige *φατέον* etc. ist o. S. 272 aufmerksam gemacht. Auch dies ist Stil der logischen Schriften, Ausdruck für die Notwendigkeit des Schlusses. In dem aufs Geratewohl herausgegriffenen Kap. IX 17 der Topik steht 17mal die Form auf *-τέον*. – Immerhin bleibt *ἐροῦσιν* als Futur auffallend. Für logisches Futur ist hier kein Platz. Nun wird aber *ἐρῶ* schon

im 2. Jh. v. Chr. präsentisch gebraucht (E. Schwyzer, Gr. Gramm. I 1939, 784[4]) und Athenaeus macht davon zum Zweck der variatio Gebrauch (400a wechselt *λέγειν-ὀνομάζειν*; *φασίν-ἐροῦσιν*). So könnte auch in MM *ἐροῦσιν* für *λέγουσιν* oder *φασίν* stehen.

27,18 „Umgekehrt" (*πάλιν αὖ* = *αὖ πάλιν* 91b32) kenne ich bei Ar. nicht. Aber bei Platon und dichterisch. – Es verrät wohl auch den Logiker, auf die *ἐμπειρία* den kontradiktorischen Gegensatz folgen zu lassen. Nicht in EN, und in EE nur bei der ersten Reihe (1229a16), wo aber das ausdrückliche *ἐκ τοῦ ἐναντίου* von MM fehlt.

27,19 „hinausgehen" (*τὰ ἐκβησόμενα*). Nur hier. Sonst *τὰ ἀποβαίνοντα*. Aber Herodot (VII 209) hat *ἐκβησόμενα* und Platon gebraucht das Verbum genau so, wie es hier in MM gebraucht ist, z. B. Menex. 247d7; Epinomis 982c2.

28,1 „gelten" (*εἰσὶν δοκοῦντες*). Auch diese Ausdrucksweise ist eine Spezialität von MM. Siehe 91a14.

28,2 „Regungen" (*πάθη*). Auch hier gehören MM und EE zusammen, denn nur sie verwenden das Stichwort *πάθος* und nur sie erwähnen den Eros. Welche Art von „Ekstase" man sich bei *ἐνθουσιάζοντες* vorstellen soll, ist schwer zu sagen und wir begnügen uns mit dem Hinweis auf F. Wehrli V 1950, 80, wo zu Theophrasts und Stratons Werken *Περὶ ἐνθουσιασμοῦ* reiche Belehrung gegeben ist. Arnim ([6]1927, 42–48) hat zum erstenmal darauf aufmerksam gemacht, daß im Gegensatz zu den anderen Ethiken MM hier nicht den zu erwartenden Begriff *θυμός* einführt. Doch kann ich seinen Gedankengängen (gerade jene Ethik, die den *θυμός* nicht einmal nennt, zeige noch stärkere Spuren des ursprünglichen, platonischen Zusammenhangs zwischen der echten Tugend der T. und dem *θυμός*) nicht folgen. Im Gegenteil ergibt sich aus Arnim – und er selbst spricht es auch aus –, daß gerade in EN die Bedeutung des *θυμός* „wieder gewachsen" (47) ist. Aber damit bestätigt sich ja nur, was wir in Band 6, 1956 immer wieder zu zeigen versucht haben, daß es die schlichte Linie „immer weiter weg von Platon" gar nicht gibt. Daß MM den *θυμός* deshalb nicht erwähne, weil Ar. damals noch auf der Basis der plat. Seelendreiteilung stehend den *θυμός* so positiv gewertet habe, daß er ihn hier nicht zur Konstituierung einer falschen Tapferkeit habe verwenden können (45), ist eine Vermutung, aber nicht mehr. Es bleibt bei einem non liquet für MM. „Platonisch" ist nur EN, wo es heißt, daß die auf dem *θυμός* beruhende T. in dem Augenblick echte T. werde, wo *προαίρεσις* und das richtige Ziel dazukomme (1117a4).

28,3 „bei ihnen" (*αὐτῶν*): 1209b39 *εἰ γὰρ ἀφελεῖς αὐτῶν τὸ ἡδεῖς εἶναι.*

28,4 „immer" (*ἀεί*). Dies ist nicht eine populäre, ad hoc hingesetzte Formulierung; sie beruht vielmehr auf der arist. Unterscheidung von dauernden (*ἀεί*) und temporären (*ποτέ*) propria (Top. 128b34–129a5; 128b16. 19; in anderem Zusammenhang: *ἀεί, ποτὲ χρήσιμος*, 117a36). In EE (1229a27 *εἰ δὲ μή*) und EN (1116b33 *ἐπεὶ ἐάν*) ist das temporäre Moment so ausgedrückt, daß niemand mehr den Zusammenhang mit der Topik sieht.

28,5 „Eber". Daß die Tiere tapfer sind, ist populäre Anschauung: *πάντες ὁμολογοῦσιν* (Laches 197a3). Beispiel: die krommyonische Sau (196e1; Motiv: *ἄνοια* 197a7). *θηριώδης ἀνδρεία* ist nicht echte T. (Rep. 430b8). In EE, EN ist diese T. dadurch entwertet, daß sie nur temporär ist; darum vermerken beide eigens, daß die Tiere im normalen Zustand harmlos sind (EE 1229a27; EN 1116b33). In MM

ist das nicht nötig, weil der Satz durch διό eng an das Vorhergegangene angeschlossen ist. Nur in EE, EN ist die T. der Tiere vom θυμός abgeleitet. In EN fällt auf, daß daneben noch der Schmerz als Motiv genannt ist (1116b34 + 32), überflüssigerweise, wie es scheint. Der Schmerz wird aber wohl die den θυμός bewegende Ursache sein. So wird man in MM den Schmerz nicht so auffassen dürfen, als sei er die alleinige Ursache des Losstürzens der Tiere auf den Menschen (gegen Arnim[5] 1927, 45). Der θυμός ist eben nur deshalb nicht genannt, weil er in diesem Zusammenhang selbstverständlich war. In dem Kapitel über die Unbeherrschtheit des Zornes jedenfalls ist es nicht der Schmerz über ein Unrecht, der zur Rache drängt, sondern der θυμός (1202b19). Alles klärt sich, wenn wir die Topik beiziehen. Dort wird zurückgewiesen, daß der Zorn (ὀργή = θυμός) ein Schmerz (λύπη) sei (126a6–7), und das gegenseitige Verhältnis dahin bestimmt, daß der Schmerz die Ursache des Zornes ist (125b32 bis 34: ὁ μὲν γὰρ ὀργιζόμενος λυπεῖται προτέρας ἐν αὐτῷ τῆς λύπης γενομένης. οὐ γὰρ ἡ ὀργὴ τῆς λύπης, ἀλλ' ἡ λύπη τῆς ὀργῆς αἰτία, ὥσθ' ἁπλῶς ἡ ὀργὴ οὐκ ἔστι λύπη.

28,6 „Und auch" (οὐδὲ δεῖ usw.). Ich verstehe dies als pedantisches Wieder-Einlenken vom Tier zum Menschen. δεῖ ist gewiß nicht gedacht als konkrete Anweisung an den Menschen, etwa im Stil der Demonicea: „Du darfst nicht tapfer sein auf Grund des irrationalen Impulses!" Sondern: „Man darf bei der Analyse auch der menschlichen T. nicht das πάθος (der Artikel ist von Bekker zu Unrecht weggelassen) als Motiv einsetzen."

28,7 „Schande bei" (αἰσχύνη πρός). Diese Verbindung ist mir unbekannt. Wer behaupten wollte, αἰσχύνη heiße hier objektiv „die Schande" – also „Schande bei den Mitbürgern" –, wäre nicht direkt zu widerlegen. Aber da die Motive sämtlicher 5 Arten und auch das Motiv der echten T. in der Formulierung von 91a19–20 (διὰ τὸ νομίζειν) im Innern des Menschen liegen, wäre es doch recht auffallend, wenn die αἰσχύνη hier eine Ausnahme machen sollte. Wir müssen also hinnehmen, daß jemand den Begriff „Scham gegenüber – oder Scheu vor Schande bei den Mitbürgern" mit πρός ausdrückte. Es läßt sich aber noch weiterkommen. Wichtig ist vor allem, daß die beiden anderen Ethiken αἰδώς sagen. Damit aber rückt MM in die Nähe der Definitiones, der Topik und der Rhetorik: αἰσχύνη φόβος ἐπὶ προσδοκίᾳ ἀδοξίας (Def. 416, 9; Leges 646e10–47a2; 671d1). αἰσχύνη λύπη τις ἢ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν (Rhet. 1383b13; 1384a23). Und in der Topik gibt es überhaupt keine αἰδώς, sondern nur αἰσχύνη. Diese sitzt, merkwürdig genug, im λογιστικόν (126a8), womit wir aber hier in MM nichts anfangen können. Wichtiger ist, daß Ar. in der Topik eine Ansicht kennt, wonach αἰσχύνη eine Art von Furcht sei (ἐὰν οὖν τις τὴν αἰσχύνην φόβον εἴπῃ . . . 126a6). Genau dies ist sie in MM. Aber in der Topik weist er diese Ansicht zurück, wobei allerdings nicht auszumachen ist, ob sich darin seine eigene Anschauung ausdrückt. In Rhet. jedenfalls und EN merken wir von dieser Ablehnung nichts, ja die in der Topik abgelehnte Definition wird sogar in die EN aufgenommen (ὁρίζεται γοῦν φόβος τις ἀδοξίας, 1128b11; Arnim a. O. 69). Oder gilt die αἰσχύνη dem Ar. in MM so wie in EN als πάθος? Die Geschichte der αἰδώς-αἰσχύνη-Lehre ist sehr kompliziert und wir begnügen uns mit dem Hinweis auf die in Band 6, 1956, 395 verzeichnete Literatur (dazu Gnomon 28, 1956, 348). Für uns entscheidend ist allein der terminologische Zusammenhang von MM mit der Akademie und der Topik (Rhet.). Der Inhalt aber von MM I 29 (αἰδώς) zeigt mit völliger Klarheit, daß der Terminus αἰδώς, der für MM die gesellschaftliche Tugend

der Feinfühligkeit bedeutet, eben deshalb in I 20 unter keinen Umständen verwendet werden konnte. Für EE, EN besteht diese Unmöglichkeit nicht.

28,8 „glaubt er" (*οἴεται δεῖν*). Wie Plato, Ep. VII 323d9 *νομίζειν δεῖν*. 324b1 *οἴεσθαι δεῖν*. Xenoph., Cyr. V 2, 19 u. a.

28,9 „dieselbe" (*ὁ αὐτὸς* usw.) Formelhaft, z. B. EN 1134b33.

28,10 „wenn ich wegnehme (*ἂν περιέλω*). Die 1. Person typisch für Verlebendigung in logischen Partien: *ὅταν φῶ* (Anal. Post. 83a5). Gorgias 502c5: *εἴ τις περιέλοι τῆς ποιήσεως πάσης τό τε μέλος . ., ἄλλο τι ἢ λόγοι γίγνονται τὸ λειπόμενον*; (Top. 119a26 *οὐ γὰρ ἀφαιρεθέντος τὸ λειπόμενον ἧττον τοιοῦτο*).

28,11 „d. h." (*δι' ἐλπίδα καὶ πρ.*). *καί* muß explikativ sein. Denn warum sollen, wo die 5-Zahl der falschen T.-Formen doch festliegt, nur hier unter einer Gruppe zwei verschiedene Typen gebracht werden, der „Sanguiniker" Platons (Band 6, 1956, 345 zu 62,8) und der Mensch, der deshalb kämpft, weil er materiellen Gewinn erwartet? In EE und EN ist der Typus anders geschildert: er ist dort einerseits kaum zu unterscheiden von dem Erfahrenen, der überaus zuversichtlich ist, weil er schon so viel Erfolg gehabt hat (EE 1229a19; EN 1117a10); andererseits erscheint er als Leichtfuß, der die Dinge in Rosa sieht. Darum paßt in EE, EN der Vergleich mit dem Betrunkenen. Also an sich ein harmloser Typ und daher milde Ablehnung. Man sieht nun sofort, daß der Typus von MM nicht mit dem Betrunkenen verglichen werden kann, und so hat da MM keinesfalls „gekürzt". Früher hätte man wohl rasch gesagt: MM hat hier eben EN mißverstanden. Aber dies läßt sich sofort widerlegen und wiederum zeigt sich die Nähe zu Akademie und Topik. *ἐλπὶς προσδοκία ἀγαθοῦ* (Def. 416, 21). *εὔελπιν τὸν ἀγαθὰ ἐλπίζοντα* (Top. 112a35). Bei Xenophon meint der junge Kyros, man müsse, um die Soldaten zur Tapferkeit anzuregen, Hoffnungen einflößen. Sein Vater aber meint, es müßten natürlich echte Erwartungen sein, denn trügerische zu erwecken bewirke nur Abstumpfung (*ἢν πολλάκις προσδοκίας ἀγαθῶν ἐμβαλὼν ψεύδηταί τις* . . Cyr. I 6, 19). – Wenn einer nur kämpft um der Beute willen, so ist das sehr weit entfernt von dem *σκοπός* des *καλόν*. Ich denke, deshalb wird gerade diese Variante so scharf abgelehnt (*ἄτοπον*), was in EE, EN ganz unbegreiflich wäre. So erscheint es dann auch nicht so simpel, wie beim ersten Lesen, wenn es heißt: „Diese Leute darf man nicht tapfer nennen, da diese tapfer zu nennen absurd ist." Freilich sollen wir nicht übersehen, daß der Bannstrahl des *ἄτοπον* sich bei etwa 30maliger Verwendung in MM etwas abnützt.

28,12 „Von keinem . ." Es werden zwei Definitionen gegeben: 91a17–21 + 21–25. Parallelen: EE 1230a23–33: EN 1115b17–24. Gemäß dem logisierenden Charakter der Behandlung hebt MM die Def. durch die Doppelstufigkeit und die Wiederholung der Frage stärker heraus als EE und viel stärker als EN. Am besten ist sie durchgearbeitet in EE, wo sie, mit präziser Zusammenfassung alles bisher Erreichten, am Schluß steht. In EN hat sie keinen prononcierten Platz, entsprechend dem Gesamtzug der Betrachtung. Sachlich stimmen die drei Def. nur überein in der Nennung der causa finalis (MM 91a24: EE 1230a29; EN 1115b23); sonst aber zeigt MM mit EN keinen Zusammenhang, wohl aber mit EE, insofern als auch diese zuerst mit Negation arbeitet („nicht aus Furcht vor Schande, nicht aus Zorn usw. soll man standhalten"), also im Grunde ebenfalls zweistufig ist.

28,13 „also" usw. Die Textgestaltung (91a17–18) von Susemihl mit der starken Interpunktion nach *θετέον εἶναι* ist kein Fortschritt gegenüber Bekkers *θετέον εἶναι τὸν ὁποιονοῦν ἀνδρεῖον*. Die bisherigen Bestimmungen der T. werden abgelehnt und davon wird scharf abgehoben die Frage nach dem eigentlichen Wesen. Man muß, trotz anderer Zielsetzung, vergleichen Top. 146b26–35: Die Definition des Unbeherrschten ist nicht richtig, wenn sie lautet „*ὁ ὑφ' οἱασποτοῦν ἡδονῆς κρατούμενος*" (s. auch EE 1234a22). Auf die T. übertragen: „Tapfer ist nicht wer von irgendeinem Motiv getrieben wird, sondern von einem ganz bestimmten, nämlich dem *καλόν*." Weiter heißt es in der Topik, es genüge nicht zu sagen, das Erdbeben sei eine Bewegung der Erde, *οὐ γὰρ ὁπωσοῦν γῆς κινηθείσης οὐδ' ὁποσησοῦν σεισμὸς ἔσται. ὁμοίως δ' οὐδ' ἀέρος ὁπωσοῦν οὐδ' ὁποσονοῦν κινηθέντος πνεῦμα*. Freilich kann ich keine unmittelbare Parallele für das nun folgende *καὶ τίς* beibringen, aber wenn man nicht den vielbezeugten adversativen und steigernden Gebrauch von *καί* annimmt, könnte man eine kleine Lücke ansetzen, etwa ⟨*ἀλλὰ τίς ἡ ἀνδρεία*⟩ *καὶ τίς ὁ ἀνδρεῖος*. .

28,14 „weil er es – hält" (*διὰ τὸ νομίζειν*). Damit ist also die causa efficiens des Handelns bezeichnet, noch nicht die causa finalis. Diese wird erst 91a24 unmißverständlich genannt (*ἕνεκεν τοῦ καλοῦ*). *νομίζειν* drückt natürlich nicht eine bloß subjektive Meinung aus, sondern so wie z. B. der falsche Tapfere die Erfahrung in sich trägt, so der echte die Überzeugung von dem *καλόν*-Charakter. Hoffentlich gedenkt niemand zu übersetzen: „Weil er überzeugt ist, es gebe ein Schönes-an-sich."

Aus der bloßen Negierung der 5 T.-Arten ergibt sich natürlich nicht ohne weiteres das echte Motiv. Sondern, da alle 5 mit der Begründung abgelehnt werden, es handle sich da nicht um *ἕξεις*, sondern um temporäre Zustände, ergäbe sich lediglich der Schluß: also ist tapfer, wer stets tapfer ist (91a1). Aber die Festlegung des *καλόν* als Ziel der T. war in MM schon grundsätzlich vorbereitet durch 90a28 (*ἀρετῆς δέ γ' ἐστὶ τέλος τὸ καλόν*). Außerdem sieht man an der Art der Einführung dieses Motivs in EN, daß es sich um eine traditionelle Anschauung handelt, die bei der so oft verherrlichten hellenischen Urtugend (Tyrtaios 6: *τεθνάμεναι γὰρ καλόν* . .) ohne weiteres begreiflich ist. Auch in EN nämlich wird diese Bestimmung nicht abgeleitet, sondern einfach gesetzt (1115b13), nachdem einige feine, unaufdringliche Hinweise schon vorher eingeflochten worden waren (1115a12. 30. 31. 33, b5).

28,15 „dabei sein oder nicht" (*κἂν μὴ παρῇ*). *παρῇ* nicht in K^b (bei Susemihl übersehen). Vetusta: quamvis praesens sit quis quamvis non praesens. Valla scheint *τι* statt *τις* gelesen zu haben (seu nulla oblata fuerit occasio). Wenn dies Konjektur ist, beruht sie auf Unverständnis, wie wir gleich sehen werden.

In EN ist die echte T. von der ihr ähnlichsten, der *πολιτική*, nur durch eine sehr schmale Grenzlinie geschieden, denn daß EN geradezu eine Apotheose der T. im Felde gibt, also der althellenischen Tradition, ist von der ersten bis zur letzten Zeile nicht zu verkennen (Band 6, 342 zu 61,1) – weit mehr als EE, wiewohl auch sie keinen Zweifel läßt, daß T. bedeutet, dem Tode standzuhalten. Am wenigsten plastisch ist das Todesmotiv in MM ausgedrückt (91a24 *κινδυνεύειν*, 91a31 *οὐσία*; *θάνατος* kommt nicht vor). Wie schon oben gesagt, gruppiert sich eben für den Logiker alles auf einer Ebene, nämlich der der Unechtheit. Und nun kommt dazu, daß in der Bemerkung: „mag jemand Zeuge sein oder nicht" sich eine Art von Verinnerlichung anzukünden scheint, soz. ein Rückzug vom Felde der Ehre ins stille

Kämmerlein, wovon die beiden anderen Ethiken auch nicht die leiseste Spur aufweisen. Fassen wir also hier eine „Entwicklung“? Etwa gar Platon-Nähe, in dem Sinn, daß Ar. in EE, EN grundsätzlich die Sphäre jeder Tugend einengt, während hier in MM „noch“ die Weite der platonischen Konzeption fühlbar wäre, die Stewart (I 283) mit den Worten andeutet: Platon „extends it (sc. den Umkreis der T.) so as to include all dangers, even those of temptation“. Nein, denn der ohne Ausschmückung gegebene Aufriß von MM läßt keinen Zweifel, daß auch hier das Standhalten vor dem Tode das Entscheidende ist.

Sodann: woher kommt dieses Motiv *κἂν παρῇ τις*? Ist das etwas Neues? Ja und nein. Der Wert eines hellenischen Mannes wurde in der kleinen, aber scharfsichtigen Polis festgestellt, in Lob und Tadel ausgesprochen, die sich an die altererbten Werttraditionen hielten (Band 6, 290). Darum stehen auch in der Ethik des Ar. viele Tugenden, die für modernes Empfinden zu wenig „Innerlichkeit“ haben. Die tapfere Tat wäre die letzte, die nicht gesehen zu werden brauchte, und das in ihr verwirklichte *καλόν* das letzte, dessen Glanz „nur“ in einem guten Gewissen bestünde. Gemeingriechische Anschauung ist: *καλὰ δ᾽ἐστὶν ἀφ᾽ ὧν εὐδοξία τις καὶ τιμή τις ἔνδοξος γενήσεται τοῖς πράξασιν* (Rhet. ad Al. 1422a15). In MM war genau an der Stelle, wo der *μεσότης*-Charakter der Tugend formuliert ist, gesagt, man müsse auf diese Mitte sorglich achten, wenn man *εὐδοκιμεῖν* wolle (86b34; s. o. S. 222). Eros ist höchste „versittlichende“ Macht, so läßt Platon durch Phaidros sagen (Symp. 178c5–179a5). Eros legt in die Menschen hinein *τὴν ἐπὶ μὲν τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνην, ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν*. Das ist der Inhalt der arist. T. Eine Kampfesschar von Liebenden würde dies am idealsten verwirklichen; „denn würde ein Liebender vom Geliebten erblickt, wie er die Schlachtreihe verläßt oder die Waffe wegwirft – kein anderer Blick würde ihn so treffen und lieber würde er oftmals sterben“ (Übs. B. Snell). Aber auch außerhalb der Kampfessituation gilt dies. Rep. 604a1–8: „Wann wird der Mensch entschlossener mit dem Schmerz kämpfen und sich dagegenstemmen: wenn er von anderen Menschen gesehen wird oder wenn er allein für sich ist?“ Antwort: „Viel eher, wenn er gesehen wird“ (*ὅταν ὁρᾶται*). Und ganz im Sinne der Phaidros-Rede lehrt die Rhetorik im *αἰσχύνη*-Kapitel (II 6, 1384a22–b1): Die Empfindung der *αἰσχύνη* ist stärker, wenn das, was wir tun, unter den Augen der *φρόνιμοι, πρεσβύτεροι,, πεπαιδευμένοι* geschieht, also *ἐν φανερῷ*. Daher das Sprichwort, die *αἰδώς* sitzt in den Augen. *διὰ τοῦτο τοὺς ἀεὶ παρεσομένους μᾶλλον αἰσχύνονται* (1384a34–37). Darnach wäre also der Zusatz von MM „mag einer dabei sein oder nicht“ eine neuartige Wendung zu größerer Innerlichkeit?

Eine Wendung gewiß, aber nicht neuartig. Denn in Rhet. I 7, wo die Topik des *μᾶλλον-ἧττον* behandelt ist, wird die Überlegenheit des Seins gegenüber dem Scheinen scharf herausgearbeitet (*πρὸς ἀλήθειαν-πρὸς δόξαν*). Das erstere stellt den höheren Wert dar. Der Begriff des *πρὸς δόξαν* aber wird definiert: *ὃ λανθάνειν μέλλων οὐκ ἂν ἕλοιτο* (1365b1). Darum entscheiden sich die Leute z. B. eher dafür, eine Wohltat zu erfahren, als sie selber zu leisten: das erstere mögen wir gerne, *κἂν λανθάνῃ*, das letztere würden wir nicht wählen, wenn es im Verborgenen bliebe. Hier ist also die Öffentlichkeit abgewertet. Sandys zitiert aus Bacon: Der Tugendhafte „will be virtuous in solitudine, and not only in theatro“. Bei Kant lautet dies: „Wenn vom moralischen Werte die Rede ist, kommt es nicht auf die Handlungen an, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht“ (Grundlegung zur Met. der Sitten, Akad.-Ausgabe IV 407; Hinweis von K. Bärthlein). Im Sinne

der Rhet. lehrt EN (1168b3), der Freund wünsche dem Freund das Gute um dessen Person willen, „auch wenn dies niemandem bekannt würde". Und EE (1216a21): „Manche wählen das Leben nach der Tugend nicht nur *δόξης χάριν*, sondern auch dann, wenn ihnen kein Ruhm winkt." Sandys hat natürlich im Komm. zu Rhet. 1365b1 vermerkt, daß dies die Lehre der Topik ist (118b20–26). Dort heißt es statt *τὰ πρὸς ἀλήθειαν*: *τὸ δι' αὑτὸ* (sc. *αἱρετόν*). Und dies ist in MM gemeint: T. ist ein Wert *δι' αὑτό*. Damit kontrastiert Ar. den Wert, der erstrebt wird, weil Aufsehen, Ansehen damit verbunden ist (*τὸ διὰ τὴν δόξαν αἱρετόν*). Der erstere Wert ist selbstverständlich der höhere. So ist die Gesundheit ein höherer Wert als Schönheit. Der Begriff „Ansehen" aber wird definiert als *τὸ μηδενὸς συνειδότος μὴ ἂν σπουδάσαι ὑπάρχειν* (ein Wert, um den man sich nicht bemühen würde, wenn er niemandem zur Kenntnis käme). – Vgl. auch Plato, Rep. 580c6 u. Xen., Ages. 3,5.

Nach den Beobachtungen, die wir von Anfang an in MM gemacht haben, müssen wir also schließen, daß in MM auch hier der Verf. der Topik spricht. Aber die Materialien sind ja zum größten Teil nicht von Ar. erfunden. Im vorliegenden Falle nun können wir durch einen Papyrus-Fund zufälligerweise noch die Quelle feststellen. Wir kommen ins 5. Jh., zu Antiphon dem Sophisten (Diels-Kranz, Vors.[6] II 347, 3–23): „Wer die gesetzlichen Vorschriften übertritt, ist, wenn es ihren Vereinbarern verborgen bleibt (*ἐὰν λάθῃ*), von Schande und Strafe verschont; bleibt es ihnen nicht verborgen, so nicht. Wer dagegen eins der von Natur mit uns verwachsenen Gesetze, wider die Möglichkeit, zu vergewaltigen versucht, für den ist, wenn es vor allen Menschen verborgen bleibt, das Unheil um nichts geringer und, wenn alle es bemerken, um nichts größer; denn der Schade ist nicht *διὰ δόξαν*, sondern *δι' ἀλήθειαν*" (genau so ist dieser Gegensatz in der Rhet. formuliert). Es ist nicht von vornherein auszuschließen, daß sowohl in Topik wie Rhet. wie MM unmittelbar der Reflex einer Erkenntnis der Sophistenzeit vorliegt. Aber wegen der großen Ähnlichkeit, die die Formulierung des Antiphon mit einer Partie aus Platons Staat hat – daß Platon, wo es ihm angebracht schien, sophistisches Lehrgut verwendet, muß wohl nicht eigens begründet werden – werden wir besser zwischen Sophistik und MM Platon als „Mittelquelle" ansetzen. Am Schluß der Betrachtung der Kardinaltugenden kommt die aus der Sophistik und auch aus Xenophon wohlbekannte Frage nach der Nützlichkeit: „Ist es nützlich gerecht zu handeln . . *ἐάν τε λανθάνῃ ἐάν τε μὴ τοιοῦτος ὤν* – oder ist es nützlich ungerecht zu handeln . ., vorausgesetzt, daß man ohne Strafe und freilich auch ohne die mit der Strafe verbundene Besserung davonkommt?" (445a1–4).

Wenn aber EE (1230a23–24) die echte T. so bestimmt: „Standhalten trotz Furcht, aber nicht *ὅτι ἀδοξήσει*," so versteht der Grieche: standhalten, auch wenn niemand dabei ist, der den Ruhm spendet. Und wie mit diesem Absatz nur noch einmal zurückgewiesen wird, daß etwa die „politische T." die höchste Form sein könnte, so auch in MM.

28,16 „ohne-Regung" (*ἄνευ πάθους*). Die vorsichtige Formulierung „nicht ganz und gar ohne *πάθος*" zeigt schon, daß dieses *πάθος* nicht das von 90b36 ist. Dort ist es „passiv" (ein Anfall von Eros oder Enthusiasmus ist ein *πάσχειν*) und war abgelehnt, genau genommen: als causa efficiens anerkannt worden, aber eben nur als Ursache für falsches Handeln. Jetzt aber ist *πάθος* = *ὁρμή* (*καί* explic.), etwas Aktives. *ὁρμή* allein genommen wäre noch kein gültiger Ausgangspunkt des Handelns. Das wird

sie nur als vehiculum des *λόγος*; ohne dieses käme das rationale Element nicht zum Handeln. Das alles ist anscheinend abrupt gesagt. Aber in EE (1230a27: *ἐπειδὴ πᾶσα ἀρετὴ προαιρετική*) ist dieselbe Abruptheit. Und sie ist in beiden Ethiken erlaubt, weil beide die *προαίρεσις* als bekannt voraussetzen können. In MM tritt der Terminus nicht auf (in EN nur *αἱρεῖται*, 1116a11). Aber die Schilderung des Vorgangs (das Ganze ist ja mehr Beschreibung als echte Definition) entspricht genau der *προαίρεσις*-Auffassung von MM (89a24–31; dort ebenfalls Beschreibung statt Def.): erst *διανοεῖσθαι*, dann *ὁρμή*, dann *πράττειν*. Es könnte an unserer Stelle genau so gut heißen: *δεῖ δὲ τὴν ὁρμὴν γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ διανοηθῆναι* oder *ἀπὸ προαιρέσεως, λόγου ὀρθοῦ, φρονήσεως* (98a27–30). T. bedeutet also ein Handeln auf Grund von Überlegung (1. *ἀρχή*) mit dem Telos des *καλόν* (2. *ἀρχή*).

Für den Ar. der EN entsteht noch ein Problem (Andeutung schon EE 1229b30f.). Ethisches Handeln ist lustvolles Handeln (1099a17–21). Nun ist z. B. bei gerechtem oder großzügigem Handeln ohne weiteres einzusehen, daß es lustvoll ist, dem Mitbürger oder dem Freund das zu geben, worauf er Anspruch hat, oder noch mehr. Aber wie soll der Tod lustvoll sein? Aus dem Ringen des Ar. um dieses Problem (EN III 12) sieht man, daß er an eine Grenzsituation gekommen ist. Davon ist in MM „noch" nichts, aber keimhaft steckt es in der *ὁρμή*-Lehre. Der im Unerhellten gelassene Vorgang, daß eine Strebung nach dem *καλόν* in uns entsteht, rührt an die Fundamente unserer Menschennatur. Sie ist nach plat.-arist. Lehre nicht darauf angelegt, nach einem *κακόν* zu streben, sondern nach dem *ἀγαθόν* (EN 1094a3 u. a.).

Das intellektuelle Moment bei der T., den (*ὀρθὸς*) *λόγος* führen alle 3 Ethiken ein. Am ausführlichsten EE (1229a1–11); dies gegen Walzer 197[1]. EN weist dreimal kurz, wie auf Selbstverständliches, hin. Und selbstverständlich ist es seit dem Laches (Band 6, 1956, 341; zu 59, 2. Walzer 280).

29,1 „Das Prädikat furchtlos . ." Hier beginnen drei Zusätze (A, B, C). Parallelen. MM 1191a25–35: EE 1230a24; 1229a39–41. b10–12: EN 1117b7–9; 1115a34; 1117a18–22.

Da der Begriff *ἄφοβος* in der Definition verwendet wird und vorher nie gebraucht worden war, schließt der Zusatz (A) organisch an. Zum Wesen der T. gehört also notwendig das Fürchten, aber ebenso notwendig das *ἄφοβος εἶναι* (vgl. EN 1115a16). MM zeigt einen noch unentwickelten Zustand, da die Art dieser Furcht nicht genauer erschlossen wird, etwa durch Unterscheidung von Furchtgraden oder durch das *ὡς δεῖ* usw. Wenn in der Topik (125b22–27) der Tapfere als *ἀπαθής* bezeichnet wird, so ist das nicht stoisch, sondern es soll dort nur die falsche Definition *ἀνδρεία = ἐγκράτεια φόβων* zurückgewiesen werden. – Übrigens: nur in einer rein logisch orientierten Schrift kann die unbedingte Zugehörigkeit des Furchtgefühls zur T. so formuliert werden, wie in MM (91a28): *δεῖ φοβεῖσθαι μέν, ὑπομένειν δέ.* Auch diesen Satz dürfte man nicht so interpretieren: „Du mußt Angst haben, aber ausharren", sondern: „Das Angsthaben gehört notwendig zum begrifflichen Wesen der T." In EE (1230a24): *δεῖ μένειν φοβουμένους.*

Während der Zusatz (A) sich auf das Furchtgefühl bezieht, gehen (B) und (C) auf den Gegenstandsbereich der T., was überdies noch durch die ausdrückliche Beziehung auf 90b9–20 (*ἐπάνω*) verdeutlicht wird. Das *ἐπάνω* geht aber nur auf *οὐ πάντες*; die Todesgefahr wird ganz neu eingeführt. Da MM hier im Grunde nichts anderes ist, als die Darbietung des über das Thema Tapferkeit damals vorhandenen

Materials, kann es uns nicht wundern, dieses wichtigste Element anhangsweise dargeboten zu sehen. Für die Gewinnung der Definition war es ja de facto nicht entscheidend. Vielleicht findet sich jemand, der nachweist, daß wir in diesen *φόβοι ἀναιρετικοί* einen Extrakt aus EE, EN vor uns haben und wie dieser wohl zustande gekommen sein könnte.

29,2 „wenn – trifft" (*ὅταν συμπέσῃ*). Für die Konstruktion c. dat. + c. inf. weiß ich keine Parallele. Das Verbum mit *ὥστε*: Herodot VIII 15 u. a. Aber im Gr. Alkibiades (148d5) steht das gleichbedeutende *συμβαίνειν*, c. dat. + *ὥστε* c. inf. (Kühner-Gerth 2, 13 A. 11). Gemeint ist nichts anderes als (nach 91b11): *ὅταν οὕτως ἔχῃ ὁ ἀνδρεῖος ὥστε*. Die Nuance des zufälligen Vorkommens, die hier keinen Sinn hätte, muß in dem Ausdruck nicht stecken.

29,3 „der Stein". Singulär bei Ar. Man wird wohl an den Gorgias denken dürfen (494a8: *τὸ ὥσπερ λίθον ζῆν*). *ἀπαθὴς ὥσπερ λίθος*, vom *σώφρων*: EE 1221a23 und Stob. 141,7 (vielleicht Theophrast).

29,4 „oben" (*ἐπάνω*). 7mal in MM, nie in EE, EN. Bonitz notiert je ein Beispiel aus der Mechanik und der Met. (IV 8, 1012b6). Logice ist es in der Topik oft gebraucht, und wenn man z. B. 143a20–28 liest, wo *ἐπάνω* und *ὑποκάτω γένος* konfrontiert sind, sieht man leicht, daß sowohl beim Zitieren („weiter oben in der Rolle") wie in der Logik der rein lokale Gebrauch durchschimmert. So möchte ich auch *ἐπάνω* in MM von der Topik herleiten. Im Hellenismus scheint dann das Zitieren mit *ἐπάνω* offenbar sehr beliebt geworden zu sein: Strabon, Diodor. In Xenophons Anabasis, wo es am Anfang der einzelnen Bücher immer heißt *ἐν τῷ πρόσθεν λόγῳ*, haben die deteriores in VI 3, 1 *ἐν τοῖς ἐπάνω εἴρηται*. Und F. Krebs (Die Präpos. b. Polybius, Progr. Regensburg 1881, 16) hat bei seinem Autor nachgewiesen, daß er *ἐπάνω* zumeist in „Selbstcitationen" „bis zum Übermaß" gebrauche. – Platon sagt *ἄνω* . . *ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις*. *ἐν τοῖς ἄνω λόγοις*. *ἄνω που εἴπομεν*.

29,5 „ans Leben gehen" (*ἀναιρετικούς* = EE 1229a40: *ἀναιρετικὴ τοῦ ζῆν*). In Rhet. 1386a6 ist ein Unterschied gemacht zwischen diesem Wort und *φθαρτικός*. Ersteres hat offenbar weitere Bedeutung. Sonst kommt es nur noch in den Problemata vor. *οὐσία* für Leben (= *τὸ εἶναι*) ist bei Ar. nicht ungewöhnlich, aber in den Ethiken nur hier. Auch diese Einzelheit bestätigt wieder den Zusammenhang von MM mit der Topik, denn dort lesen wir als Umschreibung von *φθορά*: *διάλυσις οὐσίας* (153b31). Selbstverständlich ist es nicht ganz gleichgültig, ob man *τὸ ζῆν* oder *ἡ οὐσία* sagt. In letzterem liegt, daß das Leben eine dichte Form des Seins = Existierens ist, abgehoben etwa von dem Existieren des Unbelebten. Und so kann Ar. im Protreptikos (58, 10–12 P) sagen, daß das Sein = Existieren im dichtesten Sinn dem Denker gegeben sei (*εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐστι τῷ ζῴῳ γε ταὐτὸν παντὶ ὅπερ εἶναι, δῆλον ὅτι κἂν εἴη γε μάλιστα καὶ κυριώτατα πάντων ὁ φρόνιμος*). Um die Erfülltheit dieses Lebens zu bezeichnen genügt also nicht das Verbum *ζῆν*, sondern das ist mit dem ehrwürdigeren *εἶναι* auszudrücken.

29,6 „nahe" (*πλησίον*). Auch dies ist ein wichtiges Moment, von allen 3 Ethiken zur Sprache gebracht. In EN mit hohem Stilanspruch ausgedrückt durch *ὑπόγυια* = das, was unmittelbar ans Leben geht (1115a34), in EE mit *πλησίον* (1229b11). Also auch in Einzelheiten des Sprachgebrauchs (*ἀναιρετικός, πλησίον*) gehen MM und EE zusammen, aber nicht nur dies, sondern auch die mit diesen Begriffen aus-

gedrückte Sache ist in EE innerhalb desselben Gedankenkomplexes (III 1, 21–23) entwickelt und in derselben Reihenfolge.

29,7 „sterben". Humorvoll? Bei Demosthenes jedenfalls nicht (IV 45 *οἱ σύμμαχοι τεθνᾶσι τῷ δέει*).

Kapitel 21

29,8 „Besonnenheit . ." Literatur: Band 6, 347. Parallelen. MM I 21: EE III 2: EN III 13–15. Die genauere Notierung ist überflüssig, da die meisten Detail-Aussagen der anderen Ethiken in MM gar keine Entsprechung haben (MM 26, EE 86, EN 130 Bekkerzeilen; MM $^1/_5$ von EN).

Während es in MM I 20 sichere Indizien für die Nähe zu EE gab, ist in I 21 keine Nähe, weder zu EE noch zu EN feststellbar – bis auf eine charakteristische Einzelheit (MM I 21, 1: EE III 2, 17; darüber unten). Das Wesentliche der Lehre von der Besonnenheit ist aber in MM enthalten: *μεσότης,* die dazu gehörigen Termini, und vor allem die radikale Reduzierung auf die körperlichen Lustempfindungen und hier wieder auf *ἁφή* und *γεῦσις*. Die in EE, EN vorgenommene Unterordnung der letzteren unter erstere (*ἡ δὲ γεῦσις ἁφή τις*: Part. an. 660a21 + De an. 422a8), so daß nur der Tastsinn übrigbleibt, ist in MM nicht angedeutet, wohl aber, in einem Satz, das Thema „die anderen Lebewesen", das EE mit einer auch gegenüber EN ganz ungewöhnlichen Breite behandelt. Die grundsätzliche Trennung von Platon, insoferne die Besonnenheit nicht mehr das einigende Band unter den Ständen des Staates ist, ist in allen 3 Ethiken vollzogen, wie schon Top. 139b32–140a2. Sie ist auch nicht mehr wie in der Topik (136b13) die spezielle Tugend des *ἐπιθυμητικόν*. Von allen 3 Ethiken gilt in gleicher Weise: „*σωφροσύνη*, from being, in the Republic, a virtue with as distinct a social reference as *δικαιοσύνη* itself, thus becomes, in the Ethics, the most strictly personal of all the virtues" (Stewart I 305). Doch ist nicht zu verkennen, daß durch die des Details völlig entblößte Darstellung von MM stärker als in EE und EN der Eindruck hervorgerufen wird, als sei die Besonnenheit eben genau das, was sie in der schlichtesten, populären Formulierung Platons ist: *εἶναι γὰρ ὁμολογεῖται σωφροσύνη τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν* (Symp. 196c4 + Def. 411e6). Wie weit Platonisches in EN noch faßbar ist, siehe Band 6, 348–350.

Als wesentlicher Unterschied zwischen MM und den anderen Ethiken bleibt die seit Ramsauer immer wieder betonte Tatsache, daß EE (diese sogar dreimal) und EN zweifeln, ob das Wort *ἀναίσθητος* für die Unterempfindlichkeit gegenüber Reizen passend sei. MM zweifelt nicht – also ist damit, so schloß man, jenes Spätstadium erreicht, wo kein Problembewußtsein mehr vorhanden war. Wenn aber dieselbe Ethik untersucht, warum man *αὐθάδης* sagt (92b32), oder feststellt, daß der Ausdruck „*μεγαλοπρέπεια*" *ὀρθῶς* gebraucht werde, so ist das für die entwicklungsgeschichtliche Forschung wieder etwas ganz anderes (Walzer 160f.). Ich vermisse bis in die neueste Zeit folgende Überlegung: warum zweifelt Ar. in EE, EN? Die bisherige Diskussion scheint mit einem Vacuum zu rechnen, als habe es für die Bezeichnung des Stumpfsinnigen in der griechischen Sprache keinen Ausdruck gegeben, so daß Ar. mühsam suchen mußte, um sich schließlich zur Not mit *ἀναίσθητος* zu behelfen. Nun hat es aber de facto den Ausdruck schon längst vor Ar. gegeben. Thrasymachos (Diels-Kranz, Vors. [6]II 322, 11) gebraucht ihn für „stumpfsinnig", Thukydides (VI 86) verwendet ihn für die Bürger von Kamarina, Demosthenes

(XVIII 43) für die Thebaner. Wir finden ihn auch bei Platon (Leges 962c2), und in der Topik (106b24) wird zwischen körperlicher und seelischer *ἀναισθησία* unterschieden. Warum also wollte Ar. den Ausdruck eigentlich nicht gebrauchen, warum nahm er nicht *ἀπαθής* (vgl. EE 1221a22 *ἀπαθὴς ὥσπερ λίθος*; Gen. an. 703b2 *ἀναισθησία λίθου*)? Ich weiß die Lösung nicht, es sei denn, daß Ar. den Ausdruck für zu vielseitig verwendbar ansah, da er ja sowohl aktivisch als passivisch gebraucht werden konnte. Aber nun einseitig festlegen zu wollen: solche Gedanken hat sich Ar. zum erstenmal in EE gemacht, und wenn dann die kürzeste Ethik, in der so vieles nicht bedacht wird, kein Schwanken kennt, so ist das eben Erstarrung – das halte ich methodisch zum mindesten für nicht ungefährlich. Wie will man die gegenteilige Argumentation ausschließen, daß Ar. in der kurzen Fassung den seit dem ausgehenden 5. Jh. vorhandenen Ausdruck übernimmt und dann bei Erweiterung seiner Studien bezüglich der Terminologie bedenklicher wird?

Auffallend ist die Einleitung der *σωφροσύνη*-Lehre. Diese wird so gegeben, als befänden wir uns noch in dem Stadium kurz vor der Entwicklung der *μεσότης*-Lehre. nämlich an der Stelle 85a38, und sie wird so gegeben, als sei die Besonnenheit die Eröffnungstugend der ganzen Reihe. In der Tat fehlen ja bei der Tapferkeit solche grundlegenden Bestimmungen – daß sie dort nicht durch Konjektur hineingebracht werden dürfen, wird übrigens nunmehr strikte durch ihr Auftauchen bei der zweiten Tugend bewiesen –; warum sie aber dort fehlen und nun bei der Besonnenheit gegeben werden, das läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Auf keinen Fall kann man so folgern: diese *μεσότης*-Bestimmungen konnten nur bei der an erster Stelle behandelten Tugend gegeben werden. Da nun die Besonnenheit in der theophrastischen Reihe (Stob. 140, 8) die erste ist, habe sich MM in einem früheren Stadium an Theophrast angeschlossen, dann umgestellt, aber dabei die *μεσότης*-Bestimmungen bei der Besonnenheit stehen lassen. Mit diesem Schlußverfahren würde sich nämlich ergeben, daß MM (noch früher?) eine Reihe gehabt habe, die mit der *πραότης* begann, denn dort treten dieselben Bestimmungen noch einmal auf (s. u. S. 287). Während man sich aber, zwar schwer, aber immerhin, eine mit der Besonnenheit beginnende Reihe vorstellen kann, ist der Beginn mit der *πραότης* ganz unmöglich; denn das Durcheinander der Tabelle in EE 1220b38f. wird niemand für eine verbindliche Liste halten.

Immerhin lehrt uns der Anfang von Kap. 21 etwas nicht Unwichtiges. Das Kapitel in EE beginnt ganz anders, nämlich mit Reflexionen über den Begriff „zuchtlos". Aber am Schluß (1231a35–b2) gibt EE mit denselben Termini wie MM die ausdrückliche Bestimmung der Besonnenheit als *μεσότης*. Den Terminus *βελτίστη ἕξις* aber dürfen wir mit Sicherheit dem ältesten Bestand der arist. Ethik zurechnen, denn es ist der akademische (Def. 411d1 *ἀρετὴ διάθεσις ἡ βελτίστη*). MM und EE gehen also wenigstens in diesem Punkt zusammen gegen EN, wo diese traditionelle Bestimmung keinerlei Rolle spielt. Im folgenden Kapitel werden wir das gleiche festzustellen haben. Für MM speziell aber dürfen wir noch notieren, daß die in EE, EN fehlende Aussage: die *βελτίστη ἕξις* ist auf das *βέλτιστον* als causa finalis bezogen, genau den Darlegungen von I 18, 5–6 entspricht. – Zur syllogistischen Form: Brink 10 A. 9; 12 A. 14.

29,9 „eines Gemäldes, einer Statue." Man wundert sich, daß jene Forscher, die MM aus EE und EN entstehen lassen, ihre These nicht mit diesem Beispiel weiter

verstärkt haben: *γραφή* aus EN 1118a4 und *ἀνδριάς* aus EE 1230b31. In Wirklichkeit gehört beides, samt der Aufzählung der Sinnesvermögen, zu den Philebos-Materialien (51b 3; c 3). Pol. VII 17, 1336b 15 *ἄγαλμα* + *γραφή*.

29,10 „auch schon" (*καὶ δή*). Zu Unrecht von Scaliger gestrichen. *καὶ δή*, den Nachsatz einleitend, ist nicht selten (Kühner-Gerth 2, 125). Hier ist der Sinn: *οὗτος ἤδη ἀκόλαστος*.

30,1 „affizierbar" usw. (*πάσχων καὶ μὴ ἀγόμενος*). So drückt sich nur MM aus. Das ist wieder Sprache der Topik (125b 24 *ἐγκρατὴς ὁ πάσχων καὶ μὴ ἀγόμενος*). *ἀγόμενος* bei Platon (seit Prot. 355a 8 *ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀγόμενος*) und Ar. üblich.

30,2 „im Übermaß" (*εἰς ὑπερβολήν* = *ὑπερβαλλόντως*). *εἰς ὑπεροχήν* scheint ungebräuchlich zu sein. MM 1200a14. 18; Pol. VII 1, 1323b3. Plato, Ep. VII 326d1. Auch bei Euripides und in der mittleren Komödie.

30,3 „nebensächlich" (*πάρεργα*). *πάντα τἄλλ' αὐταῖς πάρεργα γίνεται* (Alexis 98, 2 K). *πάντα πάρεργα ποιησάμενος* in einem Papyrus des 3. Jh. v. Chr. (L.-Sc.).

30,4 „Und erst" (*καὶ αὐτόν γε τὸν ἤδη*) usw. Auch in diesem Kap. ist eine gewisse energische Akzentuierung einzelner Sätze nicht zu verkennen, so daß dieser Satz ganz gut anschließt, denn auch das Vorhergegangene klingt leicht pathetisch. Daher ergänzt man in der nächsten Zeile das notwendige Verbum am besten mit *φατέον* (Bonitz), das in I 20 6mal gebraucht war.

30,5 „nur – willen" (*αὐτοῦ τοῦ καλοῦ*). Sollte Sylburgs *μόνον* für *ἤδη αὐτοῦ* daraus zu erklären sein, daß er an der formalen Gleichheit mit Platons Bezeichnung des Eidos Anstoß nahm? Aber dies wird allein schon durch 91a20 widerlegt und durch Stob. 146, 2. Dort ist in der mit MM identischen Tugendreihe eben aus MM *δι' αὐτὸ τὸ καλόν* übernommen. Dies läßt sich auch deshalb mit Sicherheit behaupten, weil weder EE noch EN das *καλόν* als Ziel angeben (en passant in EN nur 1119a18 *παρὰ τὸ καλόν*). Für MM aber ist dies seit 90a28 selbstverständlich.

30,6 „aus Furcht". Dasselbe Schema (Ausschluß der falschen Motive) wie bei der Tapferkeit (91a19). Aber was soll hier das Motiv der Angst? Angst vor gesundheitsschädigendem Engagement an den Genuß? Siehe Band 6, 1956, 484 zu 149, 8.

30,7 „außer". *ἔξω* c. gen. = 87b8. Nicht in EE, EN.

30,8 „prüfen". *δοκιμάζοντα* = 83b31 (s. o. S. 190). EN 1118a28 nur von der Prüfung des Weins.

30, 9 „das Schöne" (*τοῦ καλοῦ*). Wie oben *ἡ βελτίστη ἕξις τοῦ βελτίστου*. *πρὸς τὸ καλόν*: s. o. S. 267 zu 90a23. Auf die Herstellung dieser Relation war in I 18 großes Gewicht gelegt. Vom Standpunkt der MM ist das also hier keine Tautologie.

Kapitel 22

30,10 „Von der vornehmen Ruhe" . . Zur Begründung dieser Übersetzung von (*πρ*)*αότης* s. Band 6, 383. Parallelen. MM I 22: EE III 3: EN IV 11. – Zwei Fragen sind zu stellen: 1) Warum steht die *πρ.* in MM und EE an 3. Stelle? 2) Wodurch unterscheidet sich die Ausführung in MM von den anderen Ethiken?

Zu 1) Unsere Antwort kann nur Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen. In der speziellen Tugendlehre hat Ar. an einer höchst bedeutsamen Stelle, nämlich der Psychologie, den Zusammenhang mit Platon gewahrt: indem er nicht etwa erst eine seinen eigenen Intentionen besser entsprechende kompliziertere Seelenlehre aufbaute und von dieser aus dann an die ethischen Probleme heranging, sondern einfach die platonische Seelendreiteilung (Topik und ein Reflex in MM 85 a 21) und dann die in ihrer Wurzel ebenfalls platonische Zweiteilung zugrunde legte. Es ist anzunehmen, daß er infolgedessen sich auch überlegte, ob und wie die verschiedenen Tugenden, die den Rahmen der vier Haupttugenden sprengten, vielleicht in den drei Seelenteilen lokalisiert werden könnten. In EN begründet er die Reihenfolge: Tapferkeit – Besonnenheit damit, daß dies die Tugenden der *ἄλογα μέρη*, d. h. des *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* seien (1117 a 24). Daß der Zorn und die Furcht, und mit letzterer die Tapferkeit, von ihm im *θυμοειδές* lokalisiert wurden, kann man aus der Topik sehen (113 a 36; 126 a 10; 136 b 10–14; Arnim[5] 1927, 12. 42. 55). Nun ist aus Platon (die Stellen: Band 6, 383) noch so viel erkennbar, daß *πρ.* und *ἀνδρεία* bei ihm in recht enger Verbindung stehen. Da nun alle 3 Ethiken der *πρ.* als Bereich den Zorn anweisen (schon Def. 412 d 6 = Rhet. 1380 a 8), dieser aber im *θυμοειδές* sitzt, so mag es bei Ar. ein frühes Stadium gegeben haben, wo er in der Reihenfolge der Tugenden auf die Tapferkeit die *πρ.* folgen ließ.
Ein später Reflex steht in der Schrift De virt. et vitiis (*τοῦ δὲ θυμοειδοῦς* – sc. *ἀρετή ἐστιν* – *ἥ τε πραότης καὶ ἡ ἀνδρεία*, 1249 b 1). Diese Schrift aber u. a. deswegen das platonischeste Stadium der arist. Ethik repräsentieren zu lassen, ist absurd, denn wenn in derselben Schrift gleich darauf als Tugenden der ganzen Seele angesetzt sind: Gerechtigkeit, *ἐλευθεριότης* und *μεγαλοψυχία*, so sieht man: das ist Konstruktion.

Die gegenüber EN so auffallende Voranstellung der *πρ.* muß also als „Platonismus" gewertet werden. Dazu paßt, daß in EE der Zusammenhang mit Platon bis in die Terminologie hinein faßbar ist. Man vergleiche zu *ἄγριος, ἀνδραποδώδης, χαλεπός, προπηλακιζόμενος* Rep. 375 b 9. c 2; Gorg. 483 b 2. 3. *ἠρέμα* und *σφόδρα* aber sind geradezu ein Leitfossil. Nun bleibt aber eine Schwierigkeit: wir würden nach dem Gesagten verstehen, daß gleich nach der Tapferkeit die *πρ.* folgt. Das ist aber nicht der Fall. Sondern dazwischen steht die Besonnenheit. Folgende Argumentation halte ich zum mindesten für diskutierbar: der Anfang des *πρ.*-Kapitels (91 b 23–29) ist deshalb schwer erträglich, weil die an sich schon knappen Ausführungen über die *πρ.* belastet sind mit nochmaliger Formulierung der prinzipiellen *μεσότης*-Lehre, nachdem doch eben im Anfang des Besonnenheitskapitels das Nötige gesagt worden war. Mit einem Hinweis auf wiederholungsfreudige Pedanterie kommt man hier nicht mehr durch. Sondern wir müssen wohl damit rechnen, daß Ar. es zunächst mit verschiedenen Plazierungen der einzelnen Tugenden versuchte. Wenn wir nun annehmen, daß jeweils die erste Tugend der variierenden Reihe die prinzipielle *μεσότης*-Lehre als Einleitung bekam, so mußte es schließlich mehrere Skizzen von Einzeltugenden geben, deren Anfang so aussah wie I 21, 1 und 22, 1. Als dann in einem bestimmten Augenblick die Ethikfassung entstand, die man später MM nannte, wo sich also Ar. zu jener Reihenfolge entschloß, die auch EE zeigt, da blieben diese Einleitungen einfach stehen. Das Tapferkeitskapitel aber hat an Stelle der prinzipiellen *μεσότης*-Lehre in MM und EE eine Rekapitulation dessen, was vorher schon behandelt war.

Zu 2) Wir wollen hier nicht zusammenstellen, was alles EE und EN mehr bieten als MM. Daß der Umfang wächst, sieht man ohnehin auf den ersten Blick (16 : 22 : 65 Zeilen). Sondern wir wollen nur den Schluß von MM und EE betrachten, weil dieser wiederum, wie das zu 1) Gesagte, diese beiden Ethiken gegenüber EN zusammenschließt. Die Definition der Tugend lautet in MM, und nur in MM: *μεσότης παθῶν* (86b33). Genau damit übereinstimmend lautet der Schluß von I 22: „die *πρ.* ist die Mitte der genannten *πάθη*", nämlich der *ὀργιλότης* (= EE, EN, Stob.) und der *ἀοργησία* (= EN; bei der ersten Erwähnung, 86a23: *ἀναλγησία* = EE 1220b38; 21 a16; Stob. 140, 19. 146, 3). EE (1231b24) schließt, sachlich damit übereinstimmend: *πρ.* = *βελτίστη ἕξις περὶ ταῦτα τὰ πάθη.* Nun müssen wir uns folgendes in Erinnerung rufen: Die Tugend bewegt sich, allgemein formuliert, *περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας* (alle 3 Ethiken). Den *πάθη* aber folgt *ἡδονή* und *λύπη* (MM 86a12), sie **sind** *ἡδοναί* oder *λῦπαι.* Bei dieser Sachlage ermißt man, daß es besonders im Anfangsstadium der Diskussionen über Ethiken gewisse Schwierigkeiten gemacht hat, *πάθη* und Tugenden (*ἕξεις*) zu scheiden. Einen Reflex dieser Schwierigkeit fassen wir noch in MM 93a36; EE 1234a 24; EN 1108a30, 1128b10. Das Mittel zur Scheidung war der Nachweis, daß einzelne *πάθη* bei genauerer Betrachtung sich als *μεσότητες παθῶν* erweisen ließen. Ein solches Schwanken betraf offenbar auch die *πρ.* Denn sie ist in Rhet. II 3 zweifellos ein *πάθος* und aus De anima 403a16, EN 1128b14 erfahren wir auch den Grund der Schwierigkeit: weil *πάθη* eng mit dem Körperlichen verbunden sind, was ein Hindernis für die Verfestigung zur *ἕξις* ist. Nimmt man dazu, daß EE (1234a26) die Existenz von *διαιρέσεις παθημάτων* voraussetzt und den bewerkenswerten Begriff *μεσότητες παθητικαί* gebraucht (1233b18 = EN 1108a31), so eröffnet sich uns ein Blick auf das Frühstadium ethischer Diskussion, wo die *πάθος*-Lehre eine wichtige Rolle spielte. Der Schluß liegt nahe. daß jene Ethikfassungen, die die Tugend als *μεσότης παθῶν* bestimmen, diesem Stadium nahe sind. Das aber ist MM und EE.

Den Terminus *πραότης*, der seit Thukydides, den Rednern und Platon bekannt ist, verwenden alle drei Ethiken (und Stob.). Die Bezeichnung der Extreme schwankt. Am reichsten ist das Vokabular – fast durchweg platonischer Provenienz – in EE, die sogar das in der Tabelle verzeichnete *ὀργιλότης* in der Ausführung durch *χαλεπότης* ersetzt. Während EE das Fehlen passender Ausdrücke nicht expressis verbis, sondern indirekt durch Häufung „üblicher" Adjektiva feststellt, sagt EN rundweg, daß alle drei Verhaltensweisen *ἀνώνυμα* seien. D. h. wir beobachten gerade an dem von EE nicht beanstandeten *πραότης* eine zunehmende sprachliche Empfindlichkeit. Dies zeigt aber doch deutlich, daß Ar. am Anfang unbekümmert das dem Thukydides, Lysias, Isokrates usw. geläufige Wort einfach benützt hat und dann erst mit der Verfeinerung seiner Beobachtung kritisch geworden ist.

30,11 „Bereich" (*ἐν τίσιν*). Masculinum? Das wäre ungewöhnlich. Nach 93b1 (s. u. S. 313) muß es Neutrum sein (= *περὶ ποῖα*). Aber vom Bereich hören wir nichts Konkretes, sondern das Kap. wird mit den aus EE und EN wohlbekannten kategorienartigen Gebilden *παντί, πάντως* usw. bestritten.

30,12 „Mittelbereich" (*ἀνὰ μέσον*). 7mal in MM. Nicht EE, EN. Aber aristotelisch und auf keinen Fall Koine-Griechisch (s. o. S. 129). Auch in Rhet. ad Al. 1434b22. R. Eucken 1868, 30.

30,13 „das Beste" (*βέλτιστον*) usw. Rassow ([3]1874, 87[1]) hat den Satz gestrichen, weil der Verf. doch kaum übersehen haben könne, daß er den Obersatz zweimal

bringt. Doch genügt dieses Argument nicht, nach allem was Brink über die syllogistische Technik in MM ermittelt hat (er nimmt übrigens S. 10[9] keinen Anstoß). Wenn man den Satz streicht, kommt nicht heraus: Tugend = *τὸ μέσον*, sondern Tugend ist *ἐν μεσότητι*. Für uns ist das gleichgültig, nicht aber für die übertriebene Genauigkeit, die in MM herrscht. Genaugenommen hätte freilich auch der Untersatz wiederholt werden müssen (beste *ἕξις* ist die Tugend: die Tugend ist das Beste), damit das herauskommt, was dasteht. Aber so weit reichte nun die Pedanterie doch nicht.

30,14 „jedem" (*παντί*) usw. Gleichbedeutend: *οὐχ οἷς δεῖ*. Diese uns eher abschreckende Schematik, die sich in allen drei Ethiken findet, arbeitet in locker systematisierter Zusammenfassung mit Begriffen, die über das ganze griechische Schrifttum verstreut sind. Am meisten verwendet sie EE, am wenigsten EN. Auch dies scheint ein Indiz zu sein, daß Ar. die Ethik ursprünglich von der Logik her entwarf und erst allmählich das Blutlose dieser Begriffe mit Anschauung füllte. „Blutlos" trifft aber wohl nur zu für den ersten Eindruck, den man von diesen Formeln hat. Ob die Griechen selbst so empfanden, ist höchst zweifelhaft. Hinter den Formulierungen mit *δεῖ* steht die Polis mit ihren traditionsverankerten Wertungen und in der philosophischen Ethik des Peripatos daneben auch der *ὀρθὸς λόγος*. Dies letztere sagt EE allein mit völliger Deutlichkeit: *τοῦτο δὲ λέγω τὸ „ὡς δεῖ", καὶ ἐπὶ τούτων καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τὸ „ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθός"* (1231 b 32). In den 3 Ethiken gehen nebeneinander her die Formeln nach dem Typus *παντί* und die nach dem Typus *ὡς δεῖ* (wie z. B. 92 a 2; 93 a 10). Eine Zusammenstellung über das Vorkommen des ersteren bei Arnim[4] 1927, 234. Die Formeln kommen auch bei Platon vor (Band 6, 1956, 268; zu 5, 9 und 317; zu 42, 4), aber noch nicht systematisch zusammengeballt. Außerdem in den Definitiones (z. B. 412 d 4. 5). In EE erstmals gleich bei der Kurz-Ausführung der Tabelle (1221 a 15 f.). Im *πρ.*-Kapitel von EN treten die in MM gegebenen Formeln in folgenden Entsprechungen auf: *παντί, μηθενί*: *οἷς δεῖ. ἐπὶ πᾶσιν*: *ἐφ' οἷς δεῖ. ἐπὶ πλεῖον*: *ὡς δεῖ. πάντως, μηδέποτε*: *ὅτε δεῖ. ἀεί*: *ὅσον χρόνον δεῖ.*

Unter den Formeln des *παντί*-Typus fallen besonders die konträren Gegensätze auf wie *πᾶς-μηθείς*. Die Vorliebe des Griechen für die Antithetik ist bekannt, daher ist die Formel an sich nicht auffällig. Aber da sie ja nicht irgendwie, sondern zu einem systematischen Zweck gebraucht wird, nämlich zur Herausarbeitung der richtigen Mitte, wird man a priori annehmen dürfen, daß sie dem frühen, logisch bestimmten Stadium der Ethik angehört, also jener Periode, wo das Hauptanliegen war, die Realität der Phänomene erst einmal unter solchen Formeln zu ordnen – wodurch dann freilich die Realität weithin zum Verschwinden gebracht wurde. Eine Statistik würde leicht nachweisen, daß die Formeln in MM und EE häufiger – oder sagen wir aufdringlicher – sind als in EN. In dem kleinen Abschnitt aus der Tapferkeitslehre (EE 1228 b 5–9) lesen wir nacheinander: *πολλά-ὀλίγα. μεγάλα-μικρά. σφόδρα-ἠρέμα.* Wenn nicht alles täuscht, sind diese Formeln auch nach Ar. beibehalten worden (Theophrast bei Stob. 141, 5 f. – falls es echter Theophrast ist), aber im ganzen tritt doch das Konkrete so stark in den Vordergrund, daß das Schematische aufgelockert wird. Alles was wir aus Theophrasts ethischen und politischen Schriften wissen, zeigt die Materialfülle. Auf jeden Fall hätten sich die Vertreter des Spätansatzes von MM fragen müssen, ob es denn plausibel ist, daß in den Zeiten der theophrastischen und auch historiographischen Material- und Erzählfreudigkeit ein Peripatetiker wieder zu der Unanschaulichkeit der Anfangszeit zurückgekehrt sein sollte. Der Gebrauch dieser

Formeln verdiente allerdings eine genaue Untersuchung, die hier nicht gegeben werden kann. Sie müßte bei Platon einsetzen: in dem eben zitierten Sätzchen aus EE ist z. B. platonischer Einfluß leicht zu sehen. Im Laches (192e1) wird gefragt, ob die *καρτερία φρόνιμος* sei *εἰς ἅπαντα καὶ τὰ μεγάλα καὶ τὰ σμικρά.*

Kapitel 23–24

31,1 „Großzügigkeit".. Literatur: Band 6, 354–8. Parallelen. MM I. 23, 24: EE III 4: EN IV 1–3.
Die 3 Ethiken stimmen nur in dem einen Grundsätzlichen überein, daß der Gegenstandsbereich dieser Tugend Geld und Geldeswert ist. Außerdem sind die Termini für Mitte und Extreme gleich, ferner der akademische Gebrauch von *ὡς δεῖ* usw. (Def. 412d4. 5), sowie einige Spezialausdrücke für geizige Leute. Die Unterschiede im einzelnen sind so groß, daß man einfach die Selbständigkeit der 3 Darstellungen anerkennen muß. Die späteren Fassungen sind ohne Blick auf die frühere oder die früheren entstanden (MM: 21; EE: 31; EN: 166 Zeilen). Stärker als bisher zu beobachten war, weichen die 3 Ethiken in der Gesamtauffassung des Großzügigen voneinander ab. In der Darstellung von EN, die dem Begriff *ἐλευθέριος* allein gerecht wird, ist dieser auf das Geben und Nehmen von Geld eingestellt, „mehr aber" (1119 b25) auf das Geben und dieses letztere steht denn auch de facto im Vordergrund. Damit hat diese Tugend einen sozialen Aspekt, von dem in MM, EE schlechthin nichts zu entdecken ist. Diese wiederum unterscheiden sich untereinander dadurch, daß EE die Tugend bezogen sein läßt auf Erwerb und Ausgabe von Geld, MM aber nur auf das *ἀναλίσκειν*, worin keimhaft die *δόσις* von EN steckt. Sie gehen aber insoferne zusammen, als beide das Thema logisierend behandeln und wiederum die prinzipielle *μεσότης*-Lehre wenigstens erwähnen (92a5–8: EE 1231b33–38). Außerdem reflektieren nur sie über die *χρηματιστική*, über die Kunst des Gelderwerbs; EE ausführlich (1231b38–32a10), MM nur in einem einzigen Satz (92a19). Damit aber ist allein in ihnen eine Verbindung zu Gedanken der Politik hergestellt (s. u.). Kurz: hätte man früher diese Kapitel der Ethiken nebeneinander interpretiert, so hätte man schwerlich auf den Gedanken kommen können, EE sei nach EN, und MM etwa nach vorheriger Lektüre von EN zustande gekommen. Dabei haben wir noch gar nicht jene Abschnitte von MM berücksichtigt, die in den anderen Ethiken überhaupt keine Entsprechung haben (92a10–20). Darüber unten.

Der Begriff *ἄσωτος* wird in MM, EE ohne Bedenken gebraucht. In EN (1119b30 bis 20a3) dagegen registriert das Sprachgefühl des Ar., daß dieses Wort auch „Ausschweifung" bedeutet, etwa *ἀσέλγεια* (Belege in Band 6, 356), und er bemerkt ausdrücklich, daß Leute, die *ἀκρατεῖς καὶ εἰς ἀκολασίαν δαπανηροί* und durch eine Vielzahl von Minderwertigkeiten charakterisiert sind, nicht als *ἄσωτοι* bezeichnet werden dürften, weil dies nur für den passe, der nur eine einzige Minderwertigkeit hat, nämlich die, sein Hab und Gut zu ruinieren. Dies ist also eine andere Form von Kritik an einem Terminus als das Urteil: „für den Träger dieser oder jener Eigenschaft gibt es eigentlich keinen Namen". Aber größere Aufmerksamkeit auf den Sprachgebrauch zeigt sich darin auf jeden Fall. Wir beobachten also wieder, daß auf ursprünglichen soz. naiven Gebrauch der kritisch bewußte folgt. Unreflektierter Gebrauch ist also nicht ohne weiteres als später Stumpfsinn abzutun. Sonst wäre in gewissen Fällen, z. B. hier bei *ἄσωτος*, auch EE stumpfsinnig.

31,2 „Regungen" (*πάθη*). Nur in MM sind die Extreme so bezeichnet, weil eben die Definition der Tugend als *μεσότης παθῶν* gegenwärtig ist.

31,3 „knauserig" (*ἀνελευθέριος*). So u. a. K[b] vor der Korrektur. Da sich in den wichtigsten Hss des Aspasios (p. 56, 2f.), allerdings nur bei ihm, die Form auf *-ιος* findet, möchte ich in MM nicht die Normalform herstellen.

31,4 „Knauserigkeit" *ἀνελευθεριότης* ist singulär; taucht auch nicht bei den griech. Kommentatoren auf. Schol. rec. Aristoph., Plutus 590: *ὁ δὲ ἀνελεύθερος κακίᾳ παρωνόμασται τῇ ἀνελευθεριότητι.* Solche Bildungen sind wohl jederzeit möglich. So sagt Platon statt *δικαιοσύνη δικαιότης*, wenn *ὁσιότης* oder *κοσμιότης* in der Nähe ist (Prot. 331b5; Gorg. 508a2), oder es taucht plötzlich bei ihm ein *ἀθεότης* auf (Ep. VII 336b5).

31,5 „Knicker" (*κίμβιξ*). Zu diesen Begriffen: Band 6, 362. *εἴδη* sind diese Typen nur in MM und EE (1232a10) genannt. Am reichsten ist das Vokabular von EE. Wenn es in MM heißt: „es gibt auch bei der Knauserigkeit mehrere Arten", so wird dieses *καί* so zu verstehen sein, daß jetzt im Gegensatz zum Vorhergehenden nicht vom *ἕξις*-Träger, sondern von der *ἕξις* selbst die Rede sein soll.

31,6 „Geizhals" (*μικρολόγος*). Im Corpus Arist. nur hier. Die *σμικρολογία* ist in Platons Staat tatsächlich einmal Synonym zu *ἀνελευθερία* (486a5; Reflex vielleicht in De virt. et vitiis 1251b14), aber da letzteres Wort bei Platon an dieser Stelle offenbar nicht auf „Unfreiheit" in Geldsachen eingeengt ist, wird man es auch von ersterem nicht behaupten dürfen. Immerhin kennt aber auch Platon die *ἀνελευθερία* im arist. Sinn (Rep. 560d5 u. a.). Wenn Trendelenburg (1867, 441) daraus, daß *μικρολογία* bei Ar. die allgemeine Kleinlichkeit bedeutet, in MM aber verengert ist, ein Unechtheitsindiz gewinnen will, so scheitert dies daran, daß MM dem allgemeinen Wortgebrauch folgt, wie er z. B. in Ps.-Demosthenes 59, 36, Hypereides fr. 255 eindeutig feststellbar ist.

31,7 „viele Gestalten". Der Abschnitt 92a11–14 findet sich nur in MM. Der Satz von der Eingestaltigkeit der Tugend und der Vielgestalt der Schlechtigkeit konnte bei jeder beliebigen Tugend verwendet werden. In der Tat findet er sich auch in EN (1121b16) und in EE, dort aber in der Freundschaftslehre: *τό τε γὰρ ἀγαθὸν ἁπλοῦν, τὸ δὲ κακὸν πολύμορφον* (1239b11). Warum er in MM gerade an dieser Stelle steht, ist wohl nur so zu erklären, daß soeben eine Gruppe von 4 *κακίαι* genannt worden war. Letzte erreichbare Quelle dürften die Pythagoreer sein: „Fehlen kann man auf vielfache Weise, gehört doch das Schlechte, wie schon die Pythagoreer vermuteten, auf die Seite des Unbegrenzten, das Gute auf die des Begrenzten – das Richtige dagegen kann man nur auf eine einzige Weise treffen" (EN 1106b28–31; es folgt ein passender Pentameter: Anth. lyr. Gr. I[3] p. 138, Nr. 16 Diehl). Von dort übernahm Platon den Gedanken und so treffen wir dort vielfach das Gegensatzpaar an *πολυειδής-μονοειδής* (*ἁπλοῦν*): Phaedo 80b2. 4; Phaedr. 270d1; Rep. 612a4. Im Phaidros (238a2–3) erscheint die Besonnenheit als eingestaltig, die Schlechtigkeit als *πολυώνυμον, πολυμελὲς γὰρ καὶ πολυειδές* (nach B und Stob.). In MM aber haben wir die aus Platon so geläufige Verbindung von Tugend-Gesundheit, so daß als nächste Parallele gelten darf Rep. 443d13–e2 und 445c5 (*ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας*). Gewiß dürfen wir in MM nicht ohne weiteres auf Platon-Nähe schließen, denn auch Theophrast interessiert sich vielfach dafür, ob eine Pflanzen- oder Baumart *πολυειδές* oder *μονειδές* (*μίαν ἰδέαν ἔχον*) ist, und noch

Lukian (Asinus 54) sagt *κακὸν πολύμορφον*. Aber andererseits wird man aus der Tatsache, daß *μονοειδής* im Corpus Arist. nur hier, dagegen bei Theophrast (in HP) wiederholt vorkommt, nicht folgern dürfen, daß ein Peripatetiker der Zeit des Theophrast durch die Lektüre der Antithese in dessen Pflanzenschriften zu diesen Ausführungen in MM angeregt worden sei. Dafür ist die Übereinstimmung mit Platons Staat zu groß. Sondern man wird sagen müssen: als Ar. die Fassung von MM entwarf, hat er das platonische *μονοειδής* „noch nicht" gemieden (dies gegen Rhein. Mus. 88, 1939, 220).

31,8 „tadelnswert wegen" (*ψεκτοὶ περὶ χρήματα*). Diese singuläre Ausdrucksweise wird so zu erklären sein: „die Genannten sind Träger von tadelnswerten *πάθη περὶ χρήματα*" (92a1). Dafür kurz: „sie sind tadelnswert".

31,9 „Gehört – Erwerbskunde" . . Verneint wird, daß die Großzügigkeit etwas mit „Geldmachen" zu tun habe, wie ja auch die Tapferkeit nichts mit dem „Waffenmachen" zu tun hat usw. Sondern so wie die Tapferkeit die Waffen einfach bekommt von der *ὁπλοποιική* (Polit. 280d5), ihr Wesen aber ausschließlich im Gebrauch der Waffen entfaltet, so bekommt die Großzügigkeit das Geld von der *χρηματιστική* und ihr Wesen entfaltet sich ausschließlich im richtigen Ausgeben. Das beruht auf einer Unterscheidung der Politik: „Die Ökonomik ist nicht dasselbe wie die *χρηματιστική*; letztere schafft die Mittel, erstere gebraucht sie." An die Stelle der Ökonomik tritt in der Ethik die Großzügigkeit. Aufgabe des *χρηματιστικός* ist: *θεωρῆσαι, πόθεν χρήματα καὶ κτῆσις ἔσται* (Pol. I 8, 1256a10–16). Daneben erscheint die seit dem Euthydem bekannte Zweiheit von *κτᾶσθαι* und (*ὀρθῶς*) *χρῆσθαι*. Hier haben wir nun den merkwürdigen Fall, daß MM und EE sowohl voneinander abweichen wie miteinander übereinstimmen: MM weicht ab, weil der Erwerb von Geld überhaupt aus dem Bereich der Großzügigkeit ausgeschlossen wird, während die Definition in EE lautet: sie hat als Bereich *κτῆσις* und *ἀποβολή* von Geld (1231b28). Von EN unterscheidet sich MM nicht so stark, weil diese das „Nehmen" von Geld nur gelegentlich als Folie berücksichtigt und von Anfang an das „Geben" in den Vordergrund rückt. MM geht aber mit EE darin zusammen, daß beide ein und denselben Komplex aus Buch I der Politik zu kennen scheinen, MM: Pol. I 8. 9 u. EE: Pol. I 9 (1257a6–13). Daß es in EE um einen anderen Sachverhalt geht, nämlich um die Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Benützung des Besitzes, berührt uns jetzt nicht. Wichtig ist allein der Zusammenhang beider Ethiken mit der Politik, wovon EN keine Spur aufweist. Solche Zusammenhänge haben wir schon wiederholt festgestellt, doch können wir hier auf die Frage der Chronologie von Pol. I nicht eingehen.

Peinlich ist, daß wir nicht ohne weiteres mit Sicherheit sagen können, ob wir den Vergleich mit der Tapferkeit als ungeschickt zu empfinden haben oder nicht. Immerhin läßt sich folgendes erwägen: der Gedanke an die *χρηματιστική* ist offenbar das Primäre; Tapferkeit und Besonnenheit (bei letzterer ist wohlweislich die Analogie nicht ausgeführt) fungieren nur als ad hoc konstruierte Beispiele. Es ist unvorstellbar, daß in einer platonischen oder peripatetischen Reflexion über Tapferkeit die Frage gestellt wurde, ob sie Waffen zu fabrizieren habe. Wir kennen aber aus EN Beispiele, die, realistisch betrachtet, einfach komisch wirken (Band 6, 1956, 424 zu 112, 9). Das aber heißt: sie sind nicht realistisch zu betrachten, sondern Produkte der auf Anschaulichkeit nicht grundsätzlich angewiesenen Logik.

31,10 „Und-nicht" (*οὐδέ*). Spengels *οὔτε* gehört nicht in den Text (Denniston 193, 1).

Kapitel 25

31,11 „Die Hochsinnigkeit“.. Literatur: Arnim [5]1927, 58–65; Band 6, 370–372. Parallelen. MM I 25: EE III 5: EN IV 7–9.

An keiner der arist. Tugend-Darstellungen ist so deutlich zu sehen, wie der Meister auf der Stufe von EN in einer fast selbstverständlichen Weise die Unabhängigkeit gewinnt von dem Formelwerk, das er sich in der Frühzeit geschaffen hatte, um die ethischen Phänomene überhaupt erst einmal in den Griff zu bekommen. Wie er als Logiker die Tugend der Hochsinnigkeit gesehen hat, dafür haben wir außer MM zwei Urkunden: (1) Anal. Post. II 13, 97b15–25 und (2) EN II 7, 1107b21–27.

Zu 1) Hier fassen wir das Drängende der definitorischen Bemühung. Eine Paraphrase mag genügen: „Zu einer Wesensbestimmung der H. kommt man auf folgende Weise: wir müssen erst einige konkrete, uns bekannte Träger der H. studieren. Was ist das *ἕν*, das diese, als solche, aufweisen? Wenn Alkibiades, Achilleus, Aias hochsinnig sind, was ist das *ἕν* an ihnen? Antwort: daß sie die Ehrlosigkeit nicht ertragen wollten. Diese gemeinsame Eigenschaft trieb den Alkibiades in den Krieg, Achill in seinen Rachezorn und Aias zum Selbstmord. Der nächste Schritt ist nun, daß wir noch andere hochsinnige Menschen studieren, z. B. Lysander und Sokrates. Das *ἕν*, das diese aufweisen, ist die seelische Indifferenz gegenüber Glück und Unglück. Sodann nimmt man diese beiden Erkenntnisse zusammen und fragt sich: was haben Gleichgültigkeit gegenüber dem Geschick und hohe Empfindlichkeit des Ehrgefühls gemeinsam? Wenn sie nichts gemeinsam haben, dann haben wir herausgefunden, daß es nicht e i n e Form der H. gibt, sondern zwei.“

Zu 2) An gewissen Inkongruenzen dieser ganzen Kurzübersicht (1107a33–08b10) mit der späteren Ausführung ließe sich leicht nachweisen, daß sie ein früher entstandenes, ohne größere Änderungen in EN eingefügtes Stück ist. Der Gegenstandsbereich der H. ist hier, wie in MM, „starr“ festgelegt auf *τιμή* und den kontradiktorischen Gegensatz. An der Erfahrung prüfend sah aber Ar., daß sich diese Tugend – wie die Großzügigkeit – so sehr im Positiven manifestiert, daß die negative Seite (*ἀτιμία*, in Anal. Post. *ἀπάθεια* und *μὴ ὑπομονὴ ἀτιμαζομένων*; vgl. EN 1124a14) jegliches Gewicht verlor. Und dementsprechend zeichnete er dann das Porträt in EN IV 7–9. Die Beziehung auf die *ἀτιμία* gab es zwar nicht auf, aber sowohl in EE wie in EN ist sie völlig nebensächlich geworden (EE 1232b12; EN 1123b21). Statt dessen strömte das Leben ein, in EE noch recht zaghaft, in EN aber in breitem Strom. So sehr, daß Ar. eine Definition formal gar nicht mehr entwickelt und die traditionelle (Top. 147a12) Scheidung von *ἕξις* und *ἔχων*, die in der Analytik (97b16) und in EE (1232a19) noch beibehalten ist, gleich am Anfang (1123b1) ausklammert (Band 6, 372 zu 79, 7). Man kann, wie mir scheint und wie es den bisherigen Beobachtungen entspricht, die verschiedenen Fassungen auch der H. gar nicht anders erklären als so, daß MM (16 Zeilen) und EN II 7 und auch noch EE (90 Zeilen) das logisierende Stadium repräsentieren, EN IV 7–9 aber (134 Zeilen) jenen Weg eingeschlagen hat, an dessen Ende die feinen Strichzeichnungen der theophrastischen Charaktere stehen (s. EN 1124b6–25a16), in denen das normative *ὡς δεῖ* keinen Platz mehr hat.

Irgendeine Detailübereinstimmung zwischen MM und EN ist nicht zu entdecken. Dagegen heben sich MM und EE in folgendem deutlich von EN ab: 1) Durch die Dispositionsstelle (die H. v o r der *μεγαλοπρέπεια*, s. o. S. 271). 2) Durch die logisch-unempirische Anlage des Ganzen (EE bezeichnet z. B. gleich im ersten Satz als ihre

Aufgabe die Feststellung des ἴδιον: s. Topik V). Dazu gehört 3) die ausdrückliche Formulierung der Definition (in MM am Anfang und am Schluß; in EE 1233a4–16). 4) Durch die Einführung des aus den Diaireseis stammenden Begriffes τίμιον (EE 1232b16–25; dort kommt es sogar zu der wohl ungeschickten Verbindung τιμὴ τιμία).

31,12 „den Vielen" usw. Dieser Gedanke findet sich auch in EE (1232b6–9; 14–25) und EN (1124a4–12). Durch diese Unterscheidung kommt heraus, daß die Ehre ein Höchstwert ist. Während sich dies aber in EN ganz zwanglos letztlich aus der hellenischen Tradition ergibt, greifen, entsprechend ihrer logischen Einstellung, die beiden anderen Ethiken auf die Güterdiärese zurück. Dies nun ermöglicht uns das Verständnis von *μᾶλλον* (92a24), aus dem Rieckher einen Widerspruch zu Z. 23 herauslas, den er durch Konjektur beseitigen wollte: *περὶ τιμὴν οὐ ⟨μόνον⟩ τήν*. Zunächst ist zu sagen, daß sich Ar. auch in EE (1232b4–7) so „widersprüchlich" ausdrückt: „Der Hochsinnige ist ernsthaft nur um Großes bemüht und zwar nicht deshalb weil irgendein anderer es für groß hält", und: „der H. kümmert sich eher um das was ein trefflicher Mann darüber denkt als die Vielen." Auch hier kein Gedanke daran, daß in diesem „eher", wenn man es genau nimmt, liegt, daß der H. sich vielleicht doch auch um die Meinung der Vielen kümmern könnte, nur eben in stärkerem Grade um die des Trefflichen, so wie der Mime den Applaus der Vielen entgegennimmt, aber am nächsten Morgen in der Zeitung ängstlich nach der Meinung des Einen sucht. In EN (1124 a10) heißt es rundweg: „Über die Ehrung von x-beliebigen sieht er einfach hinweg." In MM aber schwebt bei *μᾶλλον* bereits vor, was dann 92a24–28 folgt, daß nämlich die Ehre ein *τίμιον*, d. h. ein *δι' αὑτὸ αἱρετόν* ist und daß wir uns daher „eher" für die Ehre entscheiden als für etwas was nicht *δι' αὑτὸ αἱρετόν* ist. Im Sinne von Topik III (s. etwa 118b25) ist das *μᾶλλον* also so zu verstehen: für den H. ist Ehre ein Wert, der zu den *αἱρετώτερα μᾶλλον* (Top. 116b24) gehört. Rieckhers Konjektur ist der typische Fall einer Verbesserung nicht der Überlieferung, sondern des Autors. Aber auch Arnims (59) Konjektur [*καὶ*] ⟨*οὐ*⟩ *μᾶλλον* ist abzulehnen, weil sie EN 1124a6. 19 hereinbringt, was bei derart detail-armer Skizzierung unerlaubt ist.

31,13 „wird vorziehen" (*βουλήσεται*). Darin liegt, wie immer bei Ar., daß es zum Wesen des H. gehört. Das Futur besagt, daß nicht an den Wunsch des in der Empirie gegebenen Hochsinnigen gedacht ist.

31,14 „wissen" (*συνειδότων*). Als lectio difficilior zu halten gegenüber *εἰδότων αὐτόν*. Bei Ar. recht selten, aber sehr häufig bei Platon. Auch Top. 118b21.

31,15 „das Preiswürdige" (*τὸ τίμιον*) = 83b21 = EE 1232b19–23.

31,16 „den Rang" (*τάξιν*). Eine Lieblingswendung von MM (5mal). In den anderen Ethiken nur EE 1245a2 (*ἐν τῇ τοῦ αἱρετοῦ τάξει*). Phileb. 49c4 *τὴν τῶν γελοίων εἴληχε τάξιν*. Die Erhöhung der Ehre zur *ἀρχή* des Handelns nur in MM, in Übereinstimmung mit I 18. Es könnte hier auch heißen: *ἡ τιμή* = *καλόν* (Rhet. 1366a33) oder *τέλειον*, was Ar. in EN von der Eudaimonie erwiesen hat (1102a1–4: *εὐδαιμονία-ἀρχή-τίμιον*).

31,17 „sich für wert halten" (*μεγάλων ἑαυτὸν ἀξιοῦν*). Diese Wendung gehört zum Grundbestand in allen 3 Ethiken. Auch Rhet. 1389a33. Zeugnisse außerhalb Ar.: Band 6,373.

Kapitel 26

32,1 „Großartigkeit" .. Literatur: Band 6, 362–365; dazu E. Schütt, Interpretationen zu Platons Politeia B. VI u. VII. Diss. Heidelberg 1954. Parallelen. MM I 26: EE III 6: EN IV 4–6. Allen 3 Ethiken gemeinsam (in Stichworten): *μέγεθος-πρέπον δαπάνη-γάμος*. Alle drei halten sich so eng wie sonst nirgends an den Namen dieser Tugend, viel stärker als bei der Hochsinnigkeit, wo die zweite Wortkomponente naturgemäß für speziellere Reflexionen wenig geeignet war (Ansatz in EE 1232a29). In den Einzelheiten sind die Unterschiede wiederum so zahlreich, daß der selbständige Charakter jeder Fassung klar hervortritt. Von dem logisierenden Zuschnitt ist wiederum EN am weitesten entfernt. Nur sie allein hat wieder die klare Richtung auf das Positive, auf das wirkliche *μέγεθος* (daher übersetzte ich in EN „Großgeartetheit"), was ein starkes Zurücktreten der Extreme zur Folge hat, und nur sie hat die Weite des „sozialen" Aspekts wie bei der Großzügigkeit, sowie die souveräne und zugleich gezügelte Ausstattung mit dem Anschaulichen (MM: 19. EE: 24. EN: 86 Zeilen). Obwohl diesmal nur MM die Definition der *ἕξις* gibt, gehen doch wiederum MM und EE zusammen gegen EN: 1) durch das Vorhandensein eben der Definition; denn wenn EE auch nicht die *ἕξις* definiert, so doch den *ἔχων* (1233a36). In der frei ausgreifenden Phänomenologie von EN wäre die Definition ein Fremdkörper 2) durch die Dispositionsstelle. Man wird den Ansatz nach der Großzügigkeit in EN als Fortschritt auffassen dürfen, denn die Begründung: „die Großartigkeit hat ebenso wie die Großzügigkeit als Gegenstandsbereich das Geld" (1122a19; b10) ist wohl das Ergebnis erneuten Durchdenkens; außerdem ist eine Steigerung hin zur Hochsinnigkeit nicht zu verkennen. Die Reihenfolge in MM, EE erscheint demgegenüber als zufällig (EE 1231b27), die Verwandtschaft mit der Großzügigkeit ist nicht erkannt (kleine Andeutung EE 1233b14). Immerhin kann die Rhetorik das Urteil „zufällig" etwas einschränken. Sie gruppiert nämlich bei der Betrachtung der Teile des Gesamtkomplexes „Tugend" in I 9, nach voraufgegangener willkürlicher Aufzählung der Termini (1366b1), genau so wie MM und EE, also *ἐλευθεριότης-μεγαλοψυχία, μελαγοπρέπεια*. Dies ist aber in der Rhetorik, und nur in ihr, deshalb möglich, weil sie eine Definition der *μεγαλοψυχία* gibt, die nicht nur von der der 3 Ethiken verschieden ist, sondern auch von jener, die Arnim ([5]1927, 58–65) für die Topik zu erschließen versucht hat. Rhet. 1366b15–19:

ἐλευθεριότης = περὶ χρήματα εὐποιητική
μεγαλοψυχία = μεγάλων ποιητικὴ εὐεργετημάτων (vgl. EN 1124b9; nicht EE)
μεγαλοπρέπεια = ἐν δαπανήμασι μεγέθους ποιητική

Es ist möglich, daß diese Anordnung in den früheren Ethiken beibehalten wurde, obwohl der Inhalt der Hochsinnigkeit sich wesentlich gewandelt hatte. 3) durch die Bestimmung des Gegenstandsbereichs speziell in der Form *περὶ δαπάνας, -ην* (EE 1233a32). 4) durch die Berücksichtigung eines metaphorischen Gebrauchs von *μεγαλοπρέπεια* (MM ausführlich, EE kurz 1233a33). 5) durch den Gebrauch des singulären Begriffes *σαλάκων* für das Übermaß.

32,2 „Großtuerei" (*σαλακωνεία, σαλάκων*). Nur im Peripatos bezeugt, dann bei Hesych, Photios, Suidas. Herkunft aus der Komödie sicher (L.-Sc. verzeichnet ein Zeugnis aus Alkiphron, dem Aristophanes-, zum mindesten aber Lukiankenner, und Aristophanes, Vespae 1169 *διασαλακωνίζω*, W. Kraus, Denkschr. Wiener Ak. 70, 2, 1931, 28; Coulon). Nicht bei L.-Sc.: Stob. 141, 2 (Theophrast?) 146, 6 (dort ergänzt;

Petersen 1859, 71). Für MM ist *σαλακων(ε)ία* auch durch ein Platon-Scholion bezeugt (s. o. S. 105). – Suidas (= Photios): *σαλάκων· προσποιούμενος πλούσιος εἶναι πένης ὤν.-σαλακωνία· ἀλαζονεία ὑπὲρ τὸ δέον. καὶ σαλακωνίσαι· ἀλαζονεύεσθαι. ἀλαζόνας δὲ ἔλεγον τοὺς ψεύστας, τοὺς μεγαλαύχους.* Hesych: *σαλακωνίσαι· ἔλεγον τοὺς διαθρυπτομένους σαλάκωνας· ἀπὸ τοῦ ἁβρῶς καὶ μετὰ θρύψεως βαδίζειν. ὁ δὲ Θεόφραστος σαλάκωνά φησιν εἶναι τὸν δαπανῶντα ὅπου μὴ δεῖ.* Der Ausdruck hat also in der Komödie eine andere Nuance gehabt, etwa die in MM 92b15 abgelehnte (Schol. V zu Aristoph., Vespae 1169) und im Peripatos hat man sich seiner faute de mieux bedient, in dem man ihn auf den Geldaufwand einengte. – O. Ribbeck, Alazon, Lpz. 1882, 84, Anm. 17.

Bezeugung im Corpus Arist.: 1) EE 1221a35 (*-ων*), in dem Kurz-Abriß. 2) EE 1233 b1, in der Ausführung: das eine Extrem ist ohne Namen, aber man könnte die annähernd passenden, üblichen Ausdrücke *ἀπειρόκαλος* (= EN 1107b19; 1122a32) und *σαλάκων* verwenden. 3) Rhet. 1391a4, bei der Beschreibung von Charakteristika der Reichen: sie sind *τρυφεροί* und *σαλάκωνες-σόλοικοι*. Bei der näheren Ausführung beobachten wir, daß eine in MM (92b4) und EN (1123a25) wesentliche Eigenschaft des *σαλάκων* mit *τρυφερός* bezeichnet wird, nämlich die *ἔνδειξις τῆς εὐδαιμονίας* (1391a4; MM: *ἐνδεικνύμενος τὴν εὐπορίαν*; EN: *τὸν πλοῦτον ἐπιδεικνύμενος*), während der Ausdruck *σαλάκων* folgendermaßen umschrieben wird: „er ist ganz auf das versessen, was er selber liebt und bewundert, und nimmt ohne weiteres an, daß auch die anderen diese Versessenheit mit ihm teilen" (Paraphrase). Gemeint ist also offenbar jene unkultivierte, rüde, wortreiche Anpreisung des eigenen Luxus, die den Partner überschwemmt ohne Rücksicht darauf, ob dieser wirklich alles so prächtig findet wie der Protz selber. Im ganzen ist dies mit den Ethiken vereinbar, wenn sich auch diese psychologische Analyse dort nicht findet. Der Begriff *σαλάκων* ist in der Rhet. nicht eindeutig umrissen. 4) MM: Obwohl K^b und der Coislinianus *ἀλαζονεία* und *-ών* haben und obwohl aus Suidas zu sehen ist, wie nahe dieser Begriff dem *σαλάκων* steht – beide bezeichnen den „Angeber" – wird man K^b nicht folgen dürfen. Aber ein Zweifel bleibt, da Xenophon zweimal dem *ἀλαζών* eindeutige Züge des arist. *σαλάκων* verleiht (Cyr. II 2, 12; Mem. I 7, 2: *πολλὰ δαπανῶν*).

Damit sind die uns bekannten Belege für *σαλάκων* vorgeführt und ich verstehe nicht, was Walzer (118) sagen will, wenn er schreibt, *σαλακωνία* sei als theophrastisch gesichert, „auch wenn (sic) die EE wie die Rhet. in ähnlichem Zusammenhang bereits den *σαλάκων* erwähnt". Die Zeugnisse gestatten keine andere Aussage als die, daß MM denselben Wortgebrauch aufweist wie „Urethik" und Rhetorik und daß *σαλάκων* in EN stillschweigend aufgegeben ist, offenbar, weil er nicht präzise war (s. Rhet.). Daß das Wort bei Theophrast wieder auftaucht, ist genau so zu werten wie etwa das Wiederauftauchen von *μονοειδής* (s. o. S. 291). Welche Form der arist. Ethikvorlesung Theophrast „benützt" hat, wissen wir nicht; daß er nur EN „vor sich" hatte, wird man nie beweisen können; dies darf ich nach Durcharbeitung sämtlicher erreichbarer Theophrast-Fragmente mit Sicherheit sagen. Walzer beachtet die engen Beziehungen zwischen MM und EE viel zu wenig und wenn, dann in Form von en passant-Bemerkungen. Was wir bisher bereits beobachtet haben, läßt nur den Schluß zu: entweder sind sie beide vor oder beide nach EN konzipiert; der Frühansatz von EE zieht den von MM nach sich; freilich kann, wie ich bisher schon gezeigt zu haben hoffe, der Frühansatz von MM auch ohne Zuhilfenahme von EE nachgewiesen werden.

32,3 „bei geziemendem Anlaß“ (τῷ πρέποντι). Der Text ist nicht in Ordnung. Dieser Dativ kann weder bedeuten εἰς τὸ πρέπον, noch πρεπόντως, noch kann er den „man of eminence“ (Stock) meinen, obwohl nach EE (1233b 10–13) daran zu denken wäre. Aber dies wird durch γίνεσθαι ausgeschlossen. In MM ist großer Wert gelegt auf die Kategorie der Zeit (92b 10. 4). Darnach wäre zu ergänzen ἂς ⟨ἐν τῷ καιρῷ⟩ τῷ πρέποντι, was, wie ich nachträglich sehe, von Spengel (1866, 628) vorgeschlagen, aber von dem sonst so Spengel-freudigen Susemihl nicht notiert ist. Da man aber den Begriff καιρός in solchen Verbindungen, besonders wenn der Artikel dabeisteht, auch weglassen kann (vgl. ἐν τῷ δέοντι, sc. καιρῷ), wird die Einfügung von ἐν genügen: ἂς ⟨ἐν⟩ τῷ πρέποντι. – Zur byzantin. Bezeugung des Passus siehe o. S. 106.

32,4 „hochzeitliches F.“ (γάμους ἑστιᾶν). Der Plural brauchte Spengel (a. O.) nicht zu stören, denn der steht in dieser festen Verbindung im Attischen durchweg (Trag. Kom. Redner). – EN 1123a22 ἐρανιστὰς γαμικῶς ἑστιῶν. EE 1233b2 εἰς γάμον δαπανᾶν. 1233b5 ἐκείνως (= γαμικῶς) δέχεσθαι. – Die Wiederholung des τις in b3 ist die übliche Pedanterie, nicht negligentia (Spengel a. O.).

32,5 „von solcher Art, daß“ (τοιοῦτος, ὅ). Dagegen 92b31 οἷος + Inf. = EN, Theophrast. Die Wiederholung von τοιοῦτος (natürlich nicht in EE) strapazieren unser Stilgefühl, aber die 5malige in EE nicht minder. In logisierenden Texten stellt sich eben leicht der pronominale Ausdruck ein. Das schauderhafte ἐκείνως in EE (s. o.) wäre in EN undenkbar. Auch Theophrast zahlt da noch seinen Tribut, aber nur jeweils am Anfang der Char., wo er mit τοιοῦτος den Absprung gewinnt von der Definition der ἕξις zur Phänomenologie des ἔχων.

32,6 „zur Schau“ (ἐνδεικνύμενος). Dasselbe drückt die Rhetorik (1391a3) substantivisch aus durch ἔνδειξις εὐδαιμονίας: „Demonstration des Reichtums.“ Es fällt auf, daß Ar. (nach Bonitz) das Verbum nur ein einzigesmal gebraucht, nämlich EN 1094b20, wo es gewiß nicht ein Zur-Schau-Stellen bedeutet. ἔνδειξις hat Bonitz überhaupt nicht notiert. Der geläufige Ausdruck war ἐπίδειξις, was Platon gerne für den hohlen Prunkvortrag der Sophisten benützt. Aber derselbe Platon sagt dafür auch ἐνδείκνυσθαι (z. B. Prot. 317c7), wie überhaupt dieses Verbum ein Lieblingsausdruck von ihm ist. So dürfen wir es in MM mit Sicherheit als „Platonismus“ registrieren. Warum aber hat Ar. es gemieden und in EN (1123a25) durch ἐπιδείκνυσθαι ersetzt? Offenbar weil Verbum und Substantiv juristische Termini sind (beide in Ath. Politeia).

32,7 „in großem Stil“ (μεγαλείως). Nicht im Corpus Arist. Aber gut attisch: Xenophon, Hell. IV 1, 9: μεγαλείως γαμεῖν. – Das folgende (bis b7) bezeichnet Susemihl als korrupt. Aber die vorgeschlagenen Konjekturen befriedigen nicht. Da EN und MM im Detail so sehr voneinander abweichen, geht es nicht an, EN (1122b7) zur Emendation zu benützen wie Bonitz [2]1859, 29 (ἡδέως). Auch die elegante Konjektur von Casaubonus ἢ τοῦτο μὲν ποιῶν – μὴ ἀξίως δ' (vgl. Rassow [1]1858, 15) scheitert an μεγαλείως. Also muß man bei diesem Adverb ansetzen. Der Engherzige wird vom Großtuerischen, logice, abgehoben durch die Setzung des Gegenteils: οὗ μὴ δεῖ (μεγαλείως zu ergänzen) δαπανῶν: οὗ δεῖ μὴ μεγαλείως δαπανῶν. Dabei ist μεγαλείως eigentlich nicht notwendig, da, wie 92b10 (auch EE 1233a36; EN 1122a24) lehrt, ein gewöhnlicher Aufwand ohnehin nicht in Frage kommt, sondern nur großer. Wenn es nun heißt ἢ τοῦτο μὴ ποιῶν, so geht τοῦτο auf den ganzen vorhergegangenen Rela-

tivsatz. Also: er tut dies zwar nicht, d. h. es ist nicht so, daß er gar keinen Aufwand macht, der, wenn er gemacht würde, selbstverständlich groß zu sein hätte – er macht also den Aufwand, aber schäbig. Wenn man die vorgeschlagene Erklärung von *μεγαλείως* billigt, sehe ich keine Schwierigkeit den überlieferten Text zu halten. Wie der Engherzige bei großem Aufwand zugleich indecore parcus sein soll (so Rassow, a. O. 16), verstehe ich nicht. Oder meint Rassow, er tische zwar beim Hochzeitsmahl Kaviar auf, aber nicht den teuren von der Wolga, sondern vom ordinären Hering?

32,8 „so-wie" (*οἷαν*). Für *οἷον*. Emendatio palmaris von Bonitz ²1859, 29 nach 1201b10.

32,9 „von ihrem Namen her" (*ἀπὸ τοῦ ὀνόματος*). Walzer (160) glaubt zu erkennen, daß das etymologische Interesse im theophr. Peripatos „offenbar im Zunehmen ist". Dazu paßt aber nicht, daß Ar. sowohl in EE III (passim) als auch in EN (1122a23: *καθάπερ γὰρ τοὔνομα αὐτὸ ὑποσημαίνει*) auf die Aussagekraft des Namens rekurriert und zwar im Gegensatz zu MM an prononcierter Stelle gleich am Anfang. Dies schwächt Walzer (161) ab durch die Behauptung, in EN sei „das *ὄνομα* weniger betont". Da er *ὑποσημαίνει* gesperrt druckt, nehme ich an, daß er aus *ὑπο-* etwa heraushört, der Name gebe einen kleinen, versteckten Hinweis. Aber das wäre zum mindesten nicht beweisbar. Genaue Untersuchung der Bildungen bei F. Sommer, Aḫḫijavāfrage und Sprachwissenschaft (Abh. München 1934, 8). Auf jeden Fall dürfte es unüberhörbar sein, wenn eine Trompete *ὑποσημαίνει* (Thuc. VI 32).

32,10 „sein muß" (*δαπανᾷ*). Die Konjektur von Bonitz (²1859, 29) ist von Susemihl zu Unrecht in den Text genommen, da paläographisch unmöglich. *δέον εἶναι* (K^b und Coisl.) ist auch nicht möglich; das betont Bonitz mit Recht. Das Richtige (*δεῖ εἶναι*) geben M^bP^2.

32,11 „mehrere Formen" (*μεγαλοπρέπειαι*). An dem Plural ist nicht anzustoßen. Siehe z. B. *ἄγνοιαι* 95a35. Seit Homer in der Poesie, aber z. B. auch bei Isokrates häufig (s. o. S. 212). Hier ist wohl jener ursprüngliche Gebrauch gemeint, der auf der Bedeutung von *πρέπειν* = glänzen beruht. Wenn z. B. Xenophon (De re equestri 10, 1) ein Pferd *μεγαλοπρεπής* (=*περίβλεπτος*) nennt, so bedeutet dies: auf Glanz geputzt. – Das überraschende Beispiel für metaphorischen Gebrauch wird ironisch gemeint sein, da der eitle Gang, das Steißwackeln für den *σαλάκων-ἀλαζών* so charakteristisch ist wie der *βρένθος* für den Philosophen (Ribbeck a. O. 53 mit Anm.). *Σαλαβακχώ* ist Hetärenname (Hinweise von R. Kassel).

32,12 „im übertragenen Sinn" (*μεταφοραῖς*): EE 1233a32 *κατὰ μεταφορὰν λέγομεν*. Dies und *μεταφορᾷ* ist bei Ar. der normale Ausdruck (beides z. B. Topik 139b32. 35). Zu MM weiß ich nur eine Parallele: Anal. Post. 97b37–39. – Wenn Walzer (117) behauptet, daß die entsprechenden Partien der anderen Ethiken „nicht an der *κυρία λέξις* interessiert seien, so trifft das zwar für die nach seiner Meinung dem Theophrast nahe EN zu, aber hier gerade nicht für die „Urethik" (1233a32).

Kapitel 27

32,13 „Ehrliche Empörung" . . Wir geben zunächst eine Gesamt-Reflexion über Kap. 27–32. Auf die bisher behandelten Tugenden folgt jetzt, ohne Markierung, eine Reihe von 6 als Mitten (*μεσότης, ἀνὰ μέσον, μεταξύ*) definierter Verhaltensweisen,

deren Tugendcharakter aber in der Schlußbemerkung (93a36) offengelassen wird. Da in I 27 eine Übergangsfloskel fehlt, ist nicht ohne weiteres klar, wie weit *αὗται* (93a36) zurückgreift. Doch darf man nicht annehmen, daß bis I 22 (*πραότης*) zurückgegriffen sein müsse, weil da „zum letzten Mal von *ἀρετή* die Rede ist" (Walzer 198) – als ob nicht die jedesmalige ausdrückliche Feststellung, daß die einzelnen definierten Mitten auch wirklich Tugenden seien, selbst für die Pedanterie von MM monströs wäre. Da MM und EE in diesem Abschnitt, wie wir gleich sehen werden, wiederum sehr eng zusammengehen, ist es erlaubt, den in EE (1233b16–18) besser markierten Einschnitt auch für MM gelten, *αὗται* also bis I 27 zurückreichen zu lassen. – Literatur: Ramsauer 1858, 70 Arnim [1]1924, 130–132; [2]1926, 71; [5]1927, 76–95; [9]1929, 47–49.

Statistik

MM = Stob. 146	EE (III 7)	EN (A = II 7, 11–15)	EN (B = IV 12–15)
1. *νέμεσις*	1. *νέμεσις*	6. *ἀλήθεια*	5. *φιλία*
2. *σεμνότης*	3. *αἰδώς*	4. *εὐτραπελία*	6. *ἀλήθεια*
3. *αἰδώς*	5. *φιλία*	5. *φιλία*	4. *εὐτραπελία*
4. *εὐτραπελία*	2. *σεμνότης*	3. *αἰδώς*	3. *αἰδώς*
5. *φιλία*	6. *ἀλήθεια*	1. *νέμεσις*	
6. *ἀλήθεια*	4. *εὐτραπελία*		

Daneben haben wir in EE noch die beiden Reihen in der Tabelle und Kurzfassung (II 3): *ἀλήθεια, φιλία, σεμνότης, νέμεσις*, und in der Tabelle dazu noch die *αἰδώς*. Beide Male sind sie aber nicht wie in der Ausführung als Sonderfälle separiert, sondern in einer nicht weiter erhellbaren Weise zwischen die anderen Tugenden gestreut. Wir kommen im folgenden nicht darauf zurück.

Beobachtungen: Mit der Reihenfolge von MM stimmt nur Stobaios überein. MM und EE gehen zusammen gegen EN, weil nur sie 6 Tugenden haben. In EN (A) fehlt die *σεμνότης*, in EN (B) *σεμνότης* und *νέμεσις*. Die entscheidenden Unterschiede aber sind folgende: 1) MM und EE fassen nicht wie EN die *φιλία, ἀλήθεια, εὐτραπελία* unter dem Oberbegriff „gesellige Tugenden" zusammen. 2) sie fassen alle 6 Verhaltensweisen nicht als eigentliche Tugenden auf: MM läßt die Frage „Tugenden oder nicht" offen (93a36); EE erklärt sie als *πάθη* (1234a24–33). EN dagegen bestimmt als *πάθος* nur noch die *νέμεσις*, die sie aber nicht behandelt, sowie die *αἰδώς* (1108b1. 1108a31. 1128b10). Wir werden uns daher im folgenden fast ausschließlich auf MM und EE konzentrieren können. Übrigens wäre, auch wenn wir diese beiden Ethiken nicht hätten, aus EN zu ersehen, daß diese Aussonderung bestimmter „Tugenden" ein vor EN liegendes Stadium repräsentiert. Auf jeden Fall handelt es sich um eine fundamentale Differenz, die MM und EE noch mehr als wir bisher schon feststellen konnten, zusammenschließt. Bemerkenswert, wie Walzer (198) diese für den Spätansatz von MM fatale Konvergenz der beiden Ethiken unterbewertet. Wir erfahren in einem Nebensatz, daß diese 6 *ἕξεις* „auch in der EE kontrovers" seien, und dies ist das einzige, was er zu dem Problem mitteilt, wie schon Arnim ([9]1929, 48) mit Recht notiert hat.

Es ist z. Z. noch nicht möglich, den exakten Nachweis zu führen, warum, wann und in welchen Etappen Ar. bei einer ganzen Reihe von „lobenswerten" Verhaltensweisen in Zweifel geriet, ob diese der Vorstellung entsprächen, die er sich von dem

Wesen der Tugend gebildet hatte. Er sagt uns jedenfalls darüber nichts. Wir sähen klarer, wenn wir eine gründliche Interpretation der großen *πάθη*-Abhandlung hätten, die Ar. in Rhet. II 1–11, ausgehend offenbar von Plato, Phaedr. 271a4–272b2, vorlegt – eine Interpretation, die den Rahmen dieses Kommentars sprengen würde, bei einer anderen Gelegenheit aber gegeben werden soll. Eine Ethik, die einerseits die Tugenden als *μεσότητες παθῶν* begreift (MM), andererseits *μεσότητες παθητικαί* (EE) oder der Sache nach damit identisch *μεσότητες ἐν τοῖς πάθεσιν, ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη* (EN, A) ansetzt, zeigt allein durch diese Begriffsbildung, wie schwierig das Problem war. Sie zeigt aber auch, daß sie bei der Analyse der ethischen Phänomene nicht primär vom Logos, sondern von jenen der begrifflichen Fassung so schwer zugänglichen seelischen Inhalten ausging, die man *πάθη* nennt. Entwicklungsgeschichtliche Betrachtung wird anerkennen müssen, daß MM und EE das frühere Stadium repräsentieren gegenüber jener Ethik, die unmißverständlich Verhaltensweisen wie *φιλία ἀλήθεια, εὐτραπελία* als Tugenden anspricht und nur *νέμεσις* und *αἰδώς* als *πάθη* niedriger einstuft. Von den beiden Frühethiken aber ist es wiederum MM, die das Schwergewicht so grundsätzlich und von Anfang an auf die *πάθη* legt, daß dann im Lust-Kapitel „eher" die *πάθη* als der Logos Ausgangspunkt und Führer der Tugend sind (1206b17). Arnim[5] hat in seiner klaren Analyse, die zum Besten innerhalb seiner Aristotelica gehört, gezeigt, welche Schwierigkeiten sich z. B. bei der *νέμεσις* erhoben, wenn sie als echte Mitte etabliert werden sollte. Man sieht aus EN, daß Ar. auch auf dieser Stufe die Schwierigkeit bezüglich der 6 „Tugenden" nicht eigentlich bewältigt, sondern den gordischen Knoten einfach durchgehauen hat. Dieses Stadium interessiert uns jetzt nicht, sondern das des Schwankens.

Wann hat Ar. das Thema *πάθος* oder *ἀρετή*? zum erstenmal erwogen? Gewiß im Stadium von EE (1233b18 + 34a24–33), genau an derselben Stelle wie MM. In EE (1234a25) aber sagt er unmißverständlich: „dies alles" finde sich in den *διαιρέσεις παθημάτων* (*παθήματα* hier und anderswo bei Ar. statt *πάθη* wohl wegen Phaedr. 271 b2); dort auch schon, wenigstens umrißhaft – daher Verweis auf *τὰ ὕστερον* (1234 a29) – die Lehre, daß diese 6 Verhaltensweisen als natürliche Gegebenheiten zu den „natürlichen Tugenden" beitragen und damit eine Voraussetzung für die echten sind. Dies hat auch Arnim ([5]1927, 91) notiert. Aber wenn er dann weiter schließt: da diese 6 in MM Tugenden seien, in den Diäresen aber *πάθη*, so müßten die Diäresen nach MM, etwa kurz vor EE entstanden sein, so kann ich dem nicht folgen. Arnim versteht den in MM 93a36 vorgetragenen Zweifel so, daß Ar. damals wirklich nicht gewußt habe, ob die 6 vorher behandelten *ἕξεις* nun echte Tugenden seien oder nicht; er habe die Lösung in einem „anderen Logos" angekündigt und sie in EE gegeben. Ich meine aber im Gegenteil, daß der Text diese Auffassung nicht zuläßt. Gerade die am Schluß der 6 *ἕξεις* erhobene Frage hat doch ihr besonderes Gewicht. Sie besagt: „Ich habe zwar diese 6 *ἕξεις* genau so wie die 6 vor ihnen nach dem für die Tugenden bestimmten Schema 'Mitte-Extreme' dargestellt, aber echte Tugenden sind sie nicht – was ich jetzt nicht weiter verfolgen will". Ar. kann nicht meinen: „Gewiß sind sie Tugenden, aber später werde ich wohl zu dem Ergebnis kommen, daß sie doch keine sind." Wir sind nicht berechtigt, den Ausdruck *ἄλλος ἂν εἴη λόγος* ohne weiteres so zu verstehen wie Arnim. Er bedeutet einfach: „das ist eine andere Frage; das wäre in einem anderen Logos zu klären." Und wenn wir weiter lesen, hören wir: „klar ist jedenfalls, daß sie Mitten sind, denn sie werden gelobt." Damit aber ist deutlich genug gesagt, daß Ar. im Vorhergehenden nur den Nachweis erbracht haben will, daß es sich

um „Mitten“ handelt – aber eben um *μεσότητες παθητικαί*, nur daß er diesen Ausdruck der EE hier nicht gebraucht (Diskussion der *παθητικαὶ ποιότητες* in Cat. 9a28 bei Joachim, EN 80–89). Mehr hatte er z. B. auch 86a24–27 nicht behauptet. Auch Arnim ist es nicht gelungen nachzuweisen, daß Ar. in der Topik diese Verhaltensweisen als Tugenden betrachtet hat und daß eben dies in MM fortwirke. Auf seine Verlegenheitslösung, nämlich den Ansatz einer Lücke vor dem Tapferkeitskapitel, gehen wir nicht mehr ein.

Es war für Ar. eine große Schwierigkeit, das Gebiet der ethischen Tugend mit einem einzigen Ausdruck zu fassen. Dabei scheint es so einfach zu sagen: ihr Gebiet ist das *πράττειν*, das Handeln des Menschen. Indes, daß der Tapfere z. B. handelt (mit *προαίρεσις*), ist klar; aber wie sollte man z. B. die Empörung über das Wohlergehen eines Unwürdigen als *πρᾶξις* fassen können? Hier muß also ein zweiter Begriff eintreten, nämlich *πάσχειν*. Was in dem sich Empörenden geschieht, ist *πάθος*. Aber das scheint doch eine natürliche Anlage zu sein, wo das Wesentliche der ethischen Tugend, nämlich die vom Logos gesteuerte *προαίρεσις* gar keinen Platz hat? In der Tat verneint EE (1234a25) den Tugendcharakter der 6 *ἕξεις* eben mit dem Argument, sie seien „ohne *προαίρεσις*“ (vgl. EN 1107a8). Vom Tapferen kann man im Hinblick darauf, daß er nicht nur kämpft, sondern das Angsterregende auch durchhält, sagen: *κατ' ἀξίαν πάσχει καὶ πράττει* (EN 1115b19). Aber man kann nicht sagen: *ὁ νεμεσητικὸς πάσχει καὶ πράττει*. Kurz, das Gebiet der ethischen Tugend besteht aus zwei Regionen und so beschreibt es Ar. in EN (1106b16 + 1104b13–16) und nimmt den Doppelbegriff auch in die Definition der Tugend auf (1107a4; s. auch 1109a23. 1178a10–13). In EE (1220a31) dagegen heißt es überraschend, die Tugend sei jener feste Zustand, *ἀφ' ἧς πράττεται τὰ ἄριστα τῆς ψυχῆς ἔργα καὶ πάθη*. Also auch *πάθη* werden handelnd vollzogen. Das ist wirklich ad hoc geschaffene Schulsprache, denn normalerweise konnte kein Grieche so sagen. Wie es sich damit genauer verhält und wie hier eine wirkliche Differenz zu EN vorliegt, das hat Kapp (1912, 42–48) klar herausgearbeitet. Doch kehren wir zurück zu EN 1106b16–28, wo wir die Anwendung des *μεσότης*-Begriffs auf *πράξεις* und *πάθη* studieren können. Es gibt, so heißt es da, das Zuviel, das Zuwenig und das Mittlere einerseits bei den *πάθη*, und wenn man sich so verhält wie es sein soll, dann hat man das Mittlere und das ist *ἄριστον* und das ist charakteristisch für die Tugend. Und es gibt andererseits das Zuviel, Zuwenig, Mittlere „in gleicher Weise“ auch bei den *πράξεις*. So entfalte sich eben die Tugend in den zwei Regionen der *πάθη* und *πράξεις* und in beiden Regionen ist das Extreme tadelnswert, die Mitte lobenswert (ähnlich zeigen schon in Rhet. 1386b13 *ἔλεος* und *νέμεσις* ein *ἦθος χρηστόν* an). Das ist durchaus verständlich, aber man kann nicht verkennen, daß auch in EN die Abgrenzung der *πάθη* nicht zu völliger Klarheit gediehen ist, denn von den früher (1105b21) aufgezählten verschwindet ein Teil spurlos, und wenn wir Ar. 1106b18–20 beim Wort nehmen, so müßte es z. B. auch beim *ἔλεος* eine lobenswerte Mitte geben, wovon aber nirgends die Rede ist.

In MM nun gibt es weder den auffallenden *πρᾶξις*-Begriff von EE, noch (klar ausgesprochen) die zwei Regionen von EN. Ja, wir müssen aus der Definition der Tugend (schlechthin = *μεσότης παθῶν*), wie sie nur MM gibt, schließen, daß ursprünglich überhaupt nicht zwischen *πάθη* und *πράξεις* unterschieden, sondern als Gebiet der Tugend einfach die *πάθη* bezeichnet wurden, was auf *ἡδοναί* und *λῦπαι* hinauslief. Wenn wir aber nun zurückkehren zu MM 93a36 (s. auch o. S. 215) und dort lesen, daß die fraglichen 6 *ἕξεις* „Mitten“ sind und gelobt werden, so haben wir hier die

gleiche Lehre wie EN 1106b16f.: es gibt eben nicht nur πράξεις, die lobenswerte Mitten sind, sondern auch solche πάθη. Das hat aber MM nicht etwa aus EN. Kapp (1912, 43, A. 82) stellt mit Recht fest: „In der nik. Ethik sind (1104b13, 1106b16) die ‘πάθη und πράξεις’ mit einem Male da, man weiß nicht recht, woher“. Wenn aber in den Ethiken „auf einmal“ etwas da ist, so ist dies meist ein Zeichen dafür, daß es sich um früher schon fixierte Dinge handelt oder um mündlich tradierte Lehre. Um früher – wohl in den *Διαιρέσεις παθημάτων* – Fixiertes handelt es sich auch hier, in MM und EN: um die Parallelisierung der Mitte bei πράξεις und bei πάθη, wofür EE sagt: μεσότητες παθητικαί. MM stellt das wenig differenzierte Stadium dar, EE den Zustand, wo in eigentümlicher Weise mit einem zweifachen Begriff von πρᾶξις gearbeitet wird, was Ar. wieder aufgab. EE kann insofern auch als Zwischenstadium aufgefaßt werden, als z. B. die μοιχεία noch als πάθος aufgefaßt ist (1221b22), während sie in EN (1107a11) eine πρᾶξις ist (Kapp a. O. 46, A. 90). In EN sodann wird durch die zwei Regionen „in der Tat das Gebiet der eth. Tugend vortrefflich beschrieben“ (Kapp, a. O. 46), aber Ar. kommt nun in Schwierigkeit mit der μεσότης-Lehre, wie Kapp weiterhin ausführt. Das kommt dann bei der Lehre von der Gerechtigkeit vollends klar heraus. Auf jeden Fall – darauf kommt es uns vor allem an – gehört die πάθος-Lehre nicht dem letzten Stadium der Ethik an, sondern dem frühen. Reihen und Klassifikationen, die Ar. vielleicht zum erstenmal in den *Διαιρέσεις παθημάτων* und in der Rhetorik fixiert hatte, gehen in die ethische Pragmatie über wie die Güterdiäresen, sie werden weiter tradiert, von dieser und jener Seite angegangen, aber auch in EN nicht eigentlich bewältigt. Die Konstruktion einer Entwicklungslinie hin zur stoischen Affektenlehre erscheint mir unmöglich. MM läßt sich auf diesem fraglichen Weg nicht als letzte Etappe begreifen.

Nach dieser Reflexion über Kap. 27–32 kehren wir nun zu Kap. 27 zurück. Literatur: Arnim [6]1927, 76–94. Sandys im Rhet.-Kommentar II 1877, 107–108; darin auch Bemerkungen über νέμεσις vor Ar. (bei Platon spielt sie keine Rolle); die Meinung, daß Rhet. II 9, 2–5 eine Art kritische Verbesserung „of the misstatement in the Ethics“ sei, ist unhaltbar. W. Burkert, Zum altgriech. Mitleidsbegriff, Diss. Erlangen 1955. Band 6, 316. 395. – Parallelen. MM 92b18–29: Top. 109b35–110a4: Rhet. II 9: EE 1221a3; 1221a38–b3; 1233b18–26: EN 1108b1–7: (Poet. 1453a1–7). – Sämtliche Texte sind von Arnim analysiert und miteinander verglichen. In Stichworten: in Rhet. keine Spur der μεσότης-Lehre (wir fügen bei: auch nicht in der Topik; dagegen 1367b1). Die Anwendung dieser Lehre führte Ar. in Schwierigkeiten, die in keiner der vorliegenden Fassungen bewältigt sind. Für MM speziell gilt: Ar. mußte „gewaltsam die ὑπερβολή der Freude über fremdes Unglück in eine ἔλλειψις der Trauer darüber umdeuten, damit überhaupt die ἐπιχαιρεκακία eine ἔλλειψις vorstellen kann“ (80). Nur die Fassung von EE 1221a38f. ist von logischen Bedenken frei, freilich auch hier die μεσότης-Problematik nicht bewältigt. Der ἔλεος der Rhetorik ist von der νέμεσις „aufgesogen“ (da dies für die grundsätzliche Auffassung der arist. Ethik von Bedeutung ist, fügen wir bei, daß der Begriff ἔλεος in EE überhaupt nicht, in MM nur innerhalb einer Aufzählung von πάθη vorkommt, 86a13; in EN im selben Zusammenhang, 1105b23. 25 und sonst en passant 1106b19. 1109b32. 1111a1. 1114a27). Ferner arbeitet Arnim gut heraus die Unterschiede von MM und EE (82), wobei ich aber nicht anerkennen kann, daß EE eine (bewußte) „Verbesserung“ von MM ist. Der Nachweis, daß die νέμεσις in der Topik eine echte Tugend ist, ist nicht erbracht.

32,14 „Mißgünstigkeit“ (φθονερία). Dieses Substantiv nur hier und natürlich in der Stob.-Kopie (146, 7); nicht in den griech. Kommentaren. In der Stoa üblich: Rhein. Mus. 88, 1939, 218. Aber das singuläre εὐπαρακολούθητος von EN 1108a19 ist auch erst vom 2. Jh. v. Chr. an nachgewiesen. ἐπιχαιρεκακία erstmals bei Ar., das Adj. in der Komödie des 4. Jh.s.

32,15 „lobenswert“ (ἐπαινετός). Wie b36 und 93a24, während von den 6 vorausgegangenen Tugenden niemals gesagt war, daß sie ἐπαινεταί seien – weil das wohl nach 85b8 selbstverständlich war. Man darf also annehmen, daß damit das ἐπαινοῦνται von 93a38 vorbereitet ist, auch dies ein Zeichen dafür, daß αὗται (93a36) nur bis I 27 zurückgreift.

32,16 „einem Unwürdigen“ (ἀναξίῳ ὄντι). Das ist Grundanschauung in allen oben genannten Texten. Nur die Form wechselt. ἀνάξιος (-ίως): Rhet. MM. EE 1221b2. Die Topik arbeitet mit dem schlichten Gegensatz ἀγαθός-κακός. Ferner heißt es in der Rhet.: ἀνάξιαι εὐπραγίαι. EE (Rhet.) κατ' ἀξίαν-παρὰ τὴν ἀξίαν. EN: ἀναξίως εὖ πράττειν. Die Substantiva εὐ(κακο) πραγία: Top. Rhet. EE.

32,17 „Träger“ (νεμεσητικός): in allen 3 Ethiken, Top. Rhet. Neubildung des Ar. – λυπητικός nur in MM (+ Plutarch: Rhein. Mus. 88, 1939, 220).

32,18 „im Unglück“ (κακῶς πρ.). Hier ist evident die Definition des „Mitleidigen“ (Rhet. 1386b9 + 1385b14: λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις κακοπραγίαις) auf den νεμεσητικός übertragen.

32,19 „Von solcher Art“ (τοιοῦτος). Geht auch auf νέμεσις = 91a36 (Rhet. 1419 b7–9). – Die Future nur in MM. – Die „Raumverschwendung“, mit der das wenige Konkrete in I 27 vorgetragen wird, kommt daher, daß nur hier bei der ersten „Tugend“ genau der Unterschied von ἕξις und ἔχων beachtet wird: νέμεσις-λύπη: νεμεσητικός-λυπητικός; letztere Form eben aus diesem nur in MM auftretenden Zwang heraus ad hoc gebildet.

Kapitel 28

33,1 „Echte Würde“ .. Literatur: Arnim [1]1924, 124. Parallelen. MM 92b30–38: EE 1221a8 (Tabelle); 1221a27–28 (Kurzausführung); 1233b34–38 (1232a24). Rhet. I 9, 1367a37; II 17, 1391a26–29. Theophrast, Char. 5 (ἀρέσκεια); Char. 15 (αὐθάδεια). Ariston v. Keos fr. 14 I u. II (Wehrli 6, 1952).

Während die νέμεσις in allen 3 Ethiken (in EN nur II 7, 15) vertreten ist, wird der Würdevolle nur in MM, EE behandelt. Auch hier keine Erklärung bei Walzer, wie sich dies mit dem Spätansatz von MM vertragen soll. Die Terminologie ist in beiden Ethiken gleich, ebenso das Schema μηδέν-πάντα (Arnim [4]1927, 234), nur daß in EE die Seite der geselligen Konversation nicht betont ist, sondern der αὐθάδης einfach als introvertierter, menschenverachtender Typ (μηδὲν πρὸς ἕτερον ζῶν) erscheint. In Rhet. I 9 erscheinen αὐθάδης und μεγαλοπρεπής, σεμνός als Gegensätze. Aus dem folgenden Satz (1367b1) scheint sich zu ergeben, daß beides πάθη sind. Rhet. II 17 ist merkwürdig. Die σεμνότης erscheint dort als Eigenschaft, die im besonderen Falle in gemäßigter Form auftreten kann, während sie normalerweise eher etwas Negatives (βαρύτης) ist. Aus der Demonicea (30) und der Komödie sehen wir in der Tat: „σεμνός ist für den Athener ein Prädikat von unangenehmem Bei-

geschmack; er hat dabei das Gefühl, daß sich jemand ohne sichtbare Berechtigung überhebt" (E. Schwartz, Ethik d. Griechen, Stuttg. 1951, 88). Doch darf man daraus nicht schließen, daß der Peripatos, wenn er das Wort gebrauchte, gegen den attischen Sprachgebrauch verstieß; denn in dem für das Studium der peripatetischen Ethik vielfach interessanten Erotikos, der im Corpus Demosthenicum überliefert ist, werden einige *κάλλιστα ἤθη* aufgezählt, die den Adressaten des kleinen Werkes zieren (64. 13–14): er ist *πρᾶος* und *φιλάνθρωπος τοῖς ὁρῶσιν*, *μεγαλοπρεπής* und *σεμνὸς τοῖς ὁμιλοῦσιν*, ferner tapfer und besonnen. Und daß diese Eigenschaften so überzeugend wirken, das sei bemerkenswert, meint der Verfasser; denn nur zu leicht gelte der *πρᾶος* als *ταπεινός*, der *σεμνός* als *αὐθάδης* usw. Hier haben wir also die positive Wertung des *σεμνός*. Synonym dazu ist *μεγαλοπρεπής*, wie Rhet. I 9 (s. o.), wodurch sich der Zweifel von Sandys an der Richtigkeit der Überlieferung in der Rhet. erledigt.

Zu den Extremen: *αὐθάδης* (-*εια*) üblich in Tragödie und Komödie, z. B. Aristoph. Ranae 1020: „Sprich Aischylos, *μηδ' αὐθάδως σεμνυνόμενος χαλέπαινε*". – *ἄρεσκος*(-*εια*) dagegen tritt merkwürdigerweise erst bei Ar. auf. In EN erscheint der Gefallsüchtige (nur in der Adjektiv-Form) bei der *φιλία*, wo MM, EE *κόλαξ* verwenden. – Plato, Rep. 590a9: *ἡ δ' αὐθάδεια καὶ δυσκολία ψέγεται* (vgl. 566d8–e4). Ep. IV 321c1: die *αὐθάδεια* bringt den Menschen in die Isolierung. – Über Ähnlichkeit und Unterschiede beider Extreme von Ar. in Theophrasts Charakteren orientiert die Leipziger Ausgabe (1879); die *σεμνότης* als Gespreiztheit hat Theophr. nicht behandelt. – Bei Ariston ist die *αὐθάδεια* in Verbindung mit der *ὑπερηφανία*, eine Neuerung gegenüber Ar. und Theophr. Daß letztere bei Ariston den Oberbegriff zu *αὐθάδεια* u. a. Eigenschaften bildet, hat Wehrli (a. O. 55) widerlegt. – W. Knögel, Der Peripatetiker Ar. von Keos bei Philodem (Klass. philol. Studien 5), Leipzig 1933.

33,2 „Mittelbereich" (*ἀνὰ μέσον*) s. o. S. 288 zu 30,12.

33,3 „Verkehr" (*ἔντευξις*). Diese durchsichtige Bildung des 4. Jh.s. bedeutet 1) das *ἐντυγχάνειν*, das Zusammentreffen mit Leuten, erstmals Plato, Polit. 298d3. 2) Das Zusammentreffen verbunden mit Konversation: Demonicea 20: „Sei freundlich (*φιλοπροσήγορος*) zu den Leuten und affabilis (*εὐπροσήγορος*); du sollst nicht ununterbrochen mit denselben Leuten zusammenkommen und sprechen (*τὰς ἐντεύξεις μὴ ποιοῦ*) und die Konversation soll nicht weitschweifig immer über dasselbe Thema gehen." Dieselbe Bedeutung auch in Top. 101a27. 30; doch zeigt Rhet. 1355a29, daß dort auch das hereinspielt, was in der Met. (s. u.) gemeint ist. 3) Das beim Zusammentreffen gezeigte Benehmen, die Form des Umgangs: Aeschines 2, 47 (*αἱ Φιλίππου ἐντεύξεις*, wo die Bedeutung durch die folgenden Worte klar wird). 4) Wie im Deutschen: dem Partner mit einem Argument „begegnen": Met. 1009a17. In MM trifft an unserer Stelle und 99a14 die Bedeutung 2) zu, 99a17 dagegen 3). Bei Theophrast (Char. 5, 1. 20, 1) nun ist durch den Zusammenhang die Bedeutung 3) gesichert, während er, offenbar als erster, für 2) das erst wieder bei Plutarch belegte *ἐντυχία* prägt (Stob. 140, 8). Ergebnis: an unserer Stelle stimmt MM gerade nicht mit Th. überein (EN: *ὁμιλία*). Dies gegen Walzer (124). Wir haben in MM den gewöhnlichen, durch die Demonicea, Top. und Rhet. belegten Sprachgebrauch.

33,4 „Die Eigenart" (*τοιοῦτος-οἷος*) + Inf. auch 1203a2. b15. Für Walzer (160[4]) ist auch dies ein Zeugnis für Theophrast-Nähe, weil das ja in den Char. eine „stehende

Formel“ ist. In Wirklichkeit ist dieser Ausdruck, ebenso wie das bloße *οἷος* + Inf., seit Odyssee 21, 172 gängige Münze; sehr oft bei Platon (z. B. Crito 46b4; Crat. 395a5); eine Fülle von Belegen bei Kühner-Gerth 2, 510. In der Rhetorik: 1383a9; 1385b17. 24. In EN dreimal nacheinander: 1151a11. 13. 22.

33,5 „der Name“ (*αὐτο-ἀδης*). Auch von der modernen Sprachwissenschaft anerkannte Ableitung (H. Frisk, Griech. etym. Wörterb., Heidelberg 1954, 184). Die Etymologie nur in MM. – Siehe o. S. 212, 298.

Kapitel 29

33,6 „Feinfühligkeit“.. Literatur: W. J. Verdenius, Aidos b. Homer (Mnemos. III 12, 1944, 47–60). Band 6, 395–6. Gnomon 28, 1956, 347–9. Parallelen. MM 93a1 bis 10: EE 1221a1 (Tabelle; nicht in der anschließenden Kurzausführung): 1233b26 bis 29: EN 1108a31–35: 1115a12–14: 1128b10–33. (Rhet. II 6).

Eine präzise Antwort auf die Frage, warum Ar. einige *πάθη* der früheren Ethiken nicht in die letzte Fassung aufgenommen hat, läßt sich nicht geben. Doch halte ich folgendes für erwägenswert: die *σεμνότης*, jedenfalls den *ἄρεσκος* (s. o.), hat Ar. in der „Freundschaft“ aufgehen lassen. Für *νέμεσις* und *αἰδώς* aber gibt die Rhetorik einen Fingerzeig. Beider Objekte nämlich (besonders klar an der *αἰδώς* zu sehen) umfassen praktisch den ganzen Bereich des Sittlichen. Man empfindet Empörung über Menschen, die des Glückes „unwürdig“ sind, Würde man dieses „unwürdig“ aufgliedern, so käme heraus, daß eben die entsprechenden Tugenden nicht vorhanden sind. Und man empfindet Scham über Handlungen, die je aus einer der vielen *κακίαι τοῦ ἤθους* entspringen (Rhet. 1384a7). In der Rhet. (1383b19–1384a7) sind nacheinander aufgezählt: Feigheit, Ungerechtigkeit, Zuchtlosigkeit, Gewinnsucht, *ἀνελευθερία*, Schmeichelei, Weichlichkeit, Engherzigkeit, Niedrigkeit und Angeberei. Das aber heißt, konsequent weitergedacht, daß der *αἰδήμων* selber alle Tugenden haben müßte, denn die *αἰδώς* wäre, weder als *πάθος* noch als Tugend aufgefaßt, etwas Lobenswertes, wenn sich ihr Träger nur darauf beschränkte, an jeder *κακία* errötend Anstoß zu nehmen. Damit aber würden *νέμεσις* und *αἰδώς* zu einer Art Universaltugend, die den Rahmen des Menschlichen geradezu sprengte. Ar. hat das wohl gefühlt, wenn er (1386b15) sagt: „deshalb teilen wir das *νεμεσᾶν* nicht nur den Menschen zu, sondern auch den Göttern“ (vgl. EE 1233b26). In Band 6, 396 hatte ich gesagt, man könnte auf der *αἰδώς* eine ganze Ethik aufbauen. Ar. aber stellte nicht den *αἰδήμων* in die Mitte seiner Ethik, sondern den *σπουδαῖος ἀνήρ*; für diesen aber, da er stets *ἀπ' ἀρετῆς* handelt, erübrigt sich die *αἰδώς* (EN 1128b21–3). Damit ist deutlich ausgesprochen, warum sie aus der Reihe der Tugenden entfernt wurde.

MM (und EE) wenden bei der *αἰδώς* das Schema *ἐν παντί* usw. an, wie es zum erstenmal an der *ὀργιλότης* (91b30–38) demonstriert war, also an einem *πάθος*. Es scheint für die Behandlung der *πάθη* reserviert zu sein, und obwohl von den *Διαιρέσεις παθημάτων* kein Fragment überliefert ist, wird man sagen dürfen, daß gerade eine solche Mechanik, die von EN her gesehen abstoßend wirkt, dem „Stil“ entspricht, den man in einer derartigen ersten Bestandsaufnahme erwartet. Nach den Proben bei Theophrast (Stob. 141, 5) muß man annehmen, daß dieses Schema auch auf die echten Tugenden angewendet worden ist. Das ist keine Erfindung des Theophr. – wenn überhaupt Theophr. an der genannten Stelle vorliegt –, denn aus EE

(1221a23) ist eine Beschreibung der Gerechtigkeit zu erschließen, die eben jenes Schema zeigt (*κερδαλέος δὲ ὁ πανταχόθεν πλεονεκτικός, ζημιώδης δὲ ὁ μηδαμόθεν. .*). Natürlich ist auch in EN diese Ausdrucksweise gelegentlich verwendet, aber systematisch nur in MM und EE.

Die Termini: *αἰδώς* seit Homer. Warum nicht, wie in der Rhet., *αἰσχύνη* verwendet ist (wie in der Topik), das doch formal jedenfalls in der Zusammenstellung mit *ἀναισχυντία* das Gegebene wäre, ist nicht zu klären. Letzteres seit Aristophanes; das Adjektiv schon bei Alkaios (fr. 41, 5 Diehl). *κατάπληξις* in dieser Bedeutung erst seit Ar.; das Substantiv nur in MM, EE, deren grundsätzliches Zusammengehen R. Stark in einer feinen Untersuchung mit Recht hervorgehoben hat (Aristoteles-Studien 1954, 64). – S. auch die ps.-plat. Definitiones (416,9.14).

Unterschiede zwischen MM und EE: in MM ist der Gegenstand aller drei Verhaltensweisen nicht die Rücksicht auf den guten Ruf. EE geht hier zusammen mit Rhet. (1383b14) und EN (1128b12: *ἀδοξία*). „Quelle“: Leges 646e10–647b1. Ferner hat nur MM (auch 93a21) die Zweiheit „Wort und Werk“, die in EN (1108a11; 1126b11; 1127a20–b2; 1128b6) und bei Theophrast viermal erscheint (I 1. VIII 1. XIII 1. XIV 1). Der verbale Ausdruck (MM 93a5. 8. 10) ist vorgebildet an der erwähnten Stelle der Leges 646e10: *φοβούμεθα δέ γε πολλάκις δόξαν, ἡγούμενοι δοξάζεσθαι κακοί, πράττοντες ἢ λέγοντές τι τῶν μὴ καλῶν*).

33,7 „vor allen“ (*πρὸς πάντας*). Es ist bei diesem Stil (92b37–38; 93a3) nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob das in K^b fehlende *πρός* Konjektur oder Überlieferung ist.

33,8 „untauglich“ (*ἄπρακτος*). Bonitz notiert nur noch Probl. 922b26. Weiteres: Rhein. Mus. 88, 1939, 219.

Kapitel 30

33,9 „Gesellschaftliche Gewandtheit“ . . Literatur: O. Ribbeck, Agroikos, Lpz. 1885. Band 6, 392; 386 (zu 88, 3). Parallelen. MM 93a11–19: EE 1234a4–23 (nicht in der Tabelle und folgenden Kurzdarstellung): EN (A) 1108a23–26: (B) 1127b33 bis 28b3. (Rhet. II 12, 1389b10–12; II 13, 1390a23; III 18, 1419b7–9).

Daß dieses Kap., nicht etwa das von EE oder EN in dem Platon-Scholion zu Rep. 563a8 ausgeschrieben wird, ist o. S. 106 gezeigt. Theophrast schildert zwar den *ἄγροικος* (Char. IV), aber merkwürdigerweise spielt da dessen Verständnislosigkeit für den Witz gar keine Rolle; auch nicht bei den Charakteren, die einiges mit dem *ἄγροικος* gemeinsam haben. In anderem Zusammenhang kommt aber immerhin das Witzemachen vor: II 4 und VII 10 (*σκωπτόμενος ὑπομεῖναι* = Ar.).

Die feine Unterordnung von Freundschaft, Aufrichtigkeit und Gewandtheit unter den Oberbegriff „gesellschaftliche Tugenden“ – mit der notwendigen Voranstellung der Freundschaft – mittels einer Eingangs- und Schlußbemerkung hat nur EN (1126b11; 1128b5–9). Nur dort, direkt ausgesprochen, die Beziehung auf das „Leben“ (1127b33; 1128b5; vgl. Rhet. 1389a31), was man sich in den logisierenden anderen Ethiken gar nicht vorstellen kann.

Wiederum stehen MM und EE zusammen, ganz abgesehen davon, daß sie die Fülle von EN nicht haben. Am penibelsten nennt EN (A) *ἕξις* und *ἔχων* und stellt sich damit zu MM. 1) Nur MM und EE definieren die *ἕξις*, wobei nur MM und EN (A)

auch die Extreme in der Substantiv-Form geben: ἀγροικία (erstmals und zwar wiederholt bei Platon) und βωμολοχία (erstmals bei Plato, Rep. 606c7. Dazu Band 6, 1956, 394 zu 93, 5). Beide natürlich auch in der MM-Kopie bei Stob. 146, 10. 2) Nur sie wenden das Schema πάντα-μηδέν an. Wie dies unaufdringlich auch in einer volleren Darstellung Dienste leisten kann, zeigt EN 1128a5. 29. 3) Es gibt zwei Formen der Gewandtheit, die aktive und passive. Auch EN (1128a28–9) kennt den Unterschied von ὑπομένειν und ποιεῖν, aber nur MM, EE geben eine ausdrückliche Diärese (διττῶς, διττή: EE 1234a14). 4) Beide sehen ab von einer Etymologie; dagegen steht sie in EN (1128a10: gewandt von „wendig").

Zwei Besonderheiten finden sich nur in MM: da es in allen 3 Fassungen um den Witz geht, erscheinen die Ausdrücke σκῶμμα und γελοῖον; in MM aber nur der erstere. Nur in MM ist der Ärger des Verspotteten mit ὀργίζεσθαι bezeichnet. – Aus EE ist als Besonderheit hervorzuheben der Gegensatzbegriff δυστράπελος, (Band 6, 392 zu 92,6). Nur EE sichert die Definition durch Ablehnung des metaphorischen Gebrauches (1234a13), wie dies MM bei der Großartigkeit getan hatte (92b16). Ein Reflex davon vielleicht in EN 1128a14–16. – In der Rhet. wird die Gewandtheit auf die Jugendzeit eingeschränkt, wie in EN die αἰδώς (1128b16): Jugend lacht gerne, das Alter ist mürrisch. Die prächtige Charakterisierung der G. als πεπαιδευμένη ὕβρις (1389b11), d. h. als „kultivierte Arroganz" oder „durch gute Kinderstube gezügelte Frechheit" (vgl. EN 1128a11), scheint darauf hinzudeuten, daß Ar. das Ausstreuen des attischen Salzes mit viel Wohlwollen, aber nicht gerade als Tugend betrachtete. In dieselbe Richtung weist die zeitliche Einschränkung, denn diese verträgt sich nicht mit dem Begriff der Tugend als ἕξις. – In Rhet. III 7 (περὶ τῶν γελοίων) steht eine feine Unterscheidung der „Ironie" von der Hanswursterei; erstere verrate einen freieren, edleren Charakter; denn der εἴρων scherze um selber Spaß zu haben – offenbar um durch Selbstverkleinerung den Partner um so höher zu heben und dann dessen stultitia still zu genießen –, der βωμολόχος aber ἑτέρου ἕνεκα (1419b7), was wir jetzt auf seinen genaueren Sinn nicht befragen wollen. Zweimal (Rhet. 1372a2; 1419b5) verweist Ar. auf seine Klassifizierung des γελοῖον in der Poëtik. Man nimmt wohl mit Recht an, daß sich dies auf die verlorene Behandlung der Komödie bezieht. – Zu dem Nebeneinander von Substantiv und Adjektiv (εὐτράπελος) in diesem Kap. bemerken wir: beide Ethiken beginnen mit der ἕξις und verweilen dann beim ἔχων. Danach stellt EE fest: οὗτος δ' εὐτράπελος und geht dann zu der formal ja noch nicht behandelten ἕξις über: ἥ τε γὰρ εὐτραπελία ἡ τοιαύτη. Es folgt die freilich unvollkommene Definition. Die Darstellung von MM schließt mit demselben Satz (καὶ ἡ εὐτρ. τοιαύτη); dies gegen Susemihl. Aus EE aber sehen wir, daß dies nicht überflüssige Pedanterie ist, denn dort wird der Übergang zur ἕξις eingeleitet mit: ἡ δ' ἀπόδειξις ἡ αὐτή (1234a12). Sie faßt also – und das gilt auch für MM, obwohl diese es nicht ausspricht – die vorhergegangene Skizzierung des ἔχων, im Sinne der Analytik, als ἐπαγωγή, worauf nun die ἀπόδειξις (= ὁρισμός) folgt. Ich betone dies, weil wir hier einen urkundlichen Beweis dafür haben, daß diese Typologie primär nicht auf Erfassung des Lebens wie Theophrast ausgeht, sondern von der Logik gesteuert ist (vgl. EN 1127a14–18). Aber auch Theophrast kann die Definition noch nicht entbehren: er hält sich immer an das Schema: erst die ἕξις, dann der ἔχων. Davon abzugehen hat Ar. sich nur ein einzigesmal gestattet: „Es ist gleichgültig, ob wir bei der Hochsinnigkeit die ἕξις oder den ἔχων studieren" (EN 1123b1). S. auch O. Regenbogen 1940, 1504, 6.

33,10 „Spaß-machen" ([τὰ] σκώμματα). Da der Art. auch in dem o. S. 106 erwähnten Platon-Scholion fehlt, besteht erst recht kein Anlaß, ihn in den Text zu setzen. Normalisierende Konjektur der Aldina.

33,11 „meint" (οἰόμενος δεῖν). In MM beliebte Wendung, z. B. 92a30. 91a10 (s. o. S. 278 zu 28,8). – σκώπτειν τινά und absolut gebraucht ist Sprache der Alten Komödie. – Das zweite δεῖν ist an dieser Stelle unmöglich, Dittographie. – σκωφθῆναι: Xenophon, Cyr. 5, 2, 18: die Perser als Leute des Maßes ἔσκωπτον οἷα σκοφθῆναι ἥδιον ἢ μή, d. h. sie neckten einander mit Worten, die so dezent waren, daß es ein Verlust an Behagen gewesen wäre, nicht geneckt zu werden.

33,12 „Mittelbereich" (ἀνὰ μέσον): s. o. S. 288 zu 30,12.

33,13 „noch selber" (μήτ' αὐτός). Die Überlieferung ist in Ordnung. Positiv gewendet: er macht (in Grenzen) Spaß über andere, ist aber auch selber nicht unempfänglich, wenn über ihn gescherzt wird. Im Begriff des ἄγροικος liegt ja, daß er keinen Spaß verträgt. Das folgende ἔσται δέ ist nur Folgerung aus dem eben Gesagten.

Kapitel 31

34,1 „Freundschaftliche Aufrichtigkeit" .. Literatur: O. Ribbeck, Kolax, Lpz. 1883. Parallelen. MM 93a20–27: EE 1221a7 (Tabelle): EE 1221a25–27 (Kurzausführung): 1233b29–34: EN (A) 1108a26–30: EN (B) 1126b10–27a12. (Rhet. II 4). (Theophr., Char. 2).

Die verschiedenen φιλία-Texte haben vor allem dies gemeinsam, daß sie mit der später (MM II 11–17; EE VII; EN VIII, IX) behandelten Freundschaft nichts zu tun haben (der Rhet.-Text hat naturgemäß eher die eine oder andere Beziehung zu EN VIII–IX). Die Übersetzung „Freundschaft" wäre in MM I 31 und EE III 7, 4 ganz irreführend. Die Engländer sagen friendliness. Sie ist eine Tugend (in EN II 4, 1105b22 ein πάθος; Band 6, 309 zu 34, 3) des geselligen Verkehrs, auch wenn dies ausdrücklich nur in EN gelehrt wird (s. o. S. 306). Untereinander weisen die Texte größere Divergenzen auf als wir sie bisher beobachtet haben, vor allem schon durch den Stellentausch des ἄρεσκος (s. o. S. 304). Aber auch sonst. Nur EN hat, wiederum abgesehen von ihrer lebendigen Fülle, die grundsätzliche Gruppierung der Inhalte von IV 12–14 um ἡδονή-λύπη (s. Band 6, 1956, 385 zu 88, 2), in IV 12 speziell ausgedrückt durch die feine Neubildung συνηδύνειν = frohe Laune mitverbreiten. Nur EN hat den schön beobachteten Zug, daß dieses Angenehm-sein an Grenzen stößt (1126b31–35; 27a5). Nur EN findet, daß es für das mittlere Verhalten keinen Namen gibt (1126b19), während MM, EE ohne Bedenken φιλία sagen, EE also so „abgestumpft" ist wie MM, was Walzer nicht notiert hat.

Wir wenden uns zu MM. Sie geht, was die Substantiva betrifft, mit EE zusammen. Das Adjektiv zu ἔχθρα heißt bei ihnen ἀπεχθητικός, was sonst nirgends belegt ist. Selbstverständlich haben sie den logischen Zuschnitt gegenüber EN gemeinsam, wenn auch diesmal nur EE mit dem πάντα-Schema arbeitet (sehr fein stilistisch abgetönt in EN 1126b12–16); dafür hat MM viermal das logische Futur. Sie unterscheiden sich aber durch folgendes: MM nennt als Gebiet „Handlungen und Reden" (s. o. S. 306). Nur sie hat diesmal das Motiv des Lobes und wieder den Ausdruck ἀνὰ μέσον (s. o. S. 288). Nur sie weist in der Einzelbeschreibung eine merkwürdige

Parallelität zum folgenden *ἀλήθεια*-Kapitel auf: *πλείονα τῶν (ὑπαρχ)όντων προστιθέναι-πλείω τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ προσποιεῖσθαι*. Es ist zu fragen, was *προστιθέναι* hier bedeutet. Dieses Verbum kommt häufig vor. Aber obwohl die *φιλία* sich in „Handlungen und Reden" zeigen soll, ist doch nicht daran zu denken, daß der Schmeichler Sachwerte (vgl. Rhet. 1359b28) „hinzusetzt". Wir müssen *ἐπαινεῖν* (93a25) als Synonym zu *προστιθέναι* nehmen und also alles, was vom Schmeichler und seinem Gegenteil gesagt ist, auf das Reden beziehen. Aus der Schilderung des offenen Charakters nun ergibt sich, daß er von dem, was tatsächlich an ihm und in ihm ist, sagt: „Ich habe dies" und „Ich weiß dies" (93a35). Damit aber wird sofort klar, daß *προστιθέναι* in I 31 logice gebraucht ist, de addendo ad subiectum praedicato (Bonitz, Index 648b26 mit Verweis auf De interpr. 19b28). Also: der Schmeichler sagt: „X hat dies" – obwohl er es in Wirklichkeit nicht hat. Und der Gehässige sagt: „X hat dies nicht" – obwohl er es in Wirklichkeit hat. Damit rückt freilich MM I 31 ganz in die Nähe von I 32, aber dies ist offenbar Absicht: in I 32 wird das Subjekt behandelt (der Aufschneider legt sich mehr bei, als wirklich in ihm steckt usw.). In EE (III 7) aber gleicht sich der Schmeichler bereitwillig in Umgang an die *ἐπιθυμίαι* des „Freundes" an, wodurch sie sich sachlich der EN nähert (*πρὸς ἡδονὴν ἐπαινεῖν*, 1126b12), nur daß es in EE offenbleibt, sich vorzustellen, daß der Schmeichler stillschweigend alles mitmacht, oder daß er alles mit beifälligem Lob bedenkt. – Jedenfalls sind sowohl in EE als in EN die logischen Begriffe getilgt.

34,2 „mit Recht" (*ὀρθῶς ἐπαινετός*). Diese Verbindung kenne ich sonst nicht.

34,3 „opponieren" (*ἐναντιώσεται*). Bei Ar. besonders beliebt, wenn es sich um Opponieren in Worten handelt. EE und EN haben hier stärkere Ausdrücke (*ἀντικρούειν, ἀντιτείνειν*).

Kapitel 32

34,4 „Offenheit" . . Literatur: O. Ribbeck, Eiron (Rhein. Mus. 31, 1876, 381–400). J. Sandys, Komm. z. Rhet. I 1877, 34. O. Ribbeck, Alazon, Lpz. 1882. Band 6, 388. – Parallelen. MM 93a28–38 (86a24–27): EE 1221a6 (Tabelle): 1221a24–25 (Kurzausführung): 1233b38–34a3: EN (A) 1108a19–23: EN (B) 1127a13–b32. (Rhet. I 2, 1356a29; II 2, 1379b31; III 18, 1419b7). (Theophr., Char. 1. 33). (Ariston v. Keos, fr. 14 Wehrli).

Mit Rücksicht auf die genannten Vorarbeiten können wir uns kurz fassen. Es sei insbesondere verwiesen auf Ribbeck 1882, 3. 77. Er notiert dort die älteste Definition des *ἀλαζών* (Xen., Cyr. 2, 2, 12) und auch die akademische (Def. 416, 10). Daraus aber sieht man, daß das sprachliche Grundelement, mit dem alle arist. Texte (EE 1233b38 ausgenommen) arbeiten, nämlich *προσποιεῖσθαι*, *–ητικός*, bereits vorgegeben ist. MM geht in der Formulierung zusammen mit der Kurzfassung von EE, während die eigentliche Darstellung von EE durch *αὐθέκαστος* und *φιλαλήθης* Verwandtschaft mit EN (B) aufweist (EN 1127a23; b4). Daß EN durch Betonung der *προαίρεσις* eine Korrektur an EE vollzieht, habe ich Band 6, 390 (zu 91,4) und 387 (zu 89,3) gesagt. – In MM ist als Gebiet der Offenheit nicht bezeichnet „Worte und Werke", sondern nur ersteres, was der Sache entspricht. Obwohl EN auffallend häufig (1108a11; 1127a20. 24. 27; 27b2) betont, daß der *ἀληθευτικός* sich in Wort

und Werk bewähre, lassen sich doch eigentliche „Werke“ in der Darstellung nicht entdecken. Das ist aber nicht Nachlässigkeit, sondern man sieht durchweg, daß Ar. gerade diesen Typus besonders liebevoll als ganze Persönlichkeit skizziert – was bei dem Philosophen, dessen Leben der *ἀλήθεια* gilt, nicht verwunderlich ist. Auch der „Eiron“ ist mit merklicher Liebe behandelt, während der Großsprecher geradezu gebrandmarkt wird – ein Nachhall wohl des platonischen Kampfes gegen den Sophisten und Rhetor. Ein Ansatz zu der besonders hohen Bewertung ist auch in EE unverkennbar; denn der Aufrichtige wird nur in EE mit nicht weniger als fünf Termini ausgezeichnet: *ἀληθής*, *ἁπλοῦς*, *αὐθέκαστος* (dazu Band 6, 389 zu 90, 7), *φιλαλήθης* und sogar, mit Berufung auf Homer, mit dem altehrwürdigen *πεπνυμένος*.

34,5 „zwischen“ (*μεταξύ*). Bonitz (Index 461 a 24) hat diesen Gebrauch als auffallend notiert. Innerhalb der Ethiken nur hier (einzige Ausnahme EE 1227 a 32, aber dort nicht in der Definition einer Tugend). Wir haben hier sicher einen Reflex der Topiksprache (123 b 12–30): dort folgt auf viermaliges *μεταξύ* viermal *ἀνὰ μέσον*, gerade auch „sensu morali“; die Ausdrücke sind synonym.

34,6 „bei ihm“ (*αὐτῷ*). Sorgloser Stil, da die Beziehung von *αὐτῷ* nicht eindeutig ist. Nach 86 a 26 gehört zusammen *αὐτῷ εἶναι* = *ἔχειν*. So auch 93 a 32; dagegen gehört 93 a 35 *αὐτῷ* zu *ὑπάρχοντα*, also *προσποιεῖσθαι* ohne *εἶναι* wie in EE, EN.

34,7 „als wisse er“ (*εἰδέναι*). Das Vorspiegeln von Wissen und, beim „Eiron“, das Leugnen des Wissens findet sich nur in MM. Ich nehme an, daß dieser Zug vom „Eiron“ auf den Aufschneider übertragen ist und daß dort im Hintergrunde die Erinnerung an Sokrates steht (Band 6, 390 zu 92, 1). Theophr., Char. 1, 5 (*τὰ δὲ οὐκ εἰδέναι*).

34,8 „verheimlichen“ (*ἐπικρυπτόμενος*). Wort des höheren Stils (Trag.), auch bei Xenophon, Platon, Corp. Demosthenicum (17, 17 *ἐπικρ. τἀληθῆ*). Bonitz notiert nur Pol. III 5, 1278 a 39 (Passiv).

34,9 „Ob-gelobt“. Parallele: EE 1234 a 24–33 (1233 b 16–18). S. o. S. 299 f.

Kapitel 33

34,10 „von der Gerechtigkeit“.. (Im folgenden: G.). Literatur. Dem in breitem Rahmen orientierenden Verzeichnis in Band 6, 397–8 sind einige Neuerscheinungen anzufügen, die für EN meist nicht mehr benützt werden konnten: E. Wolf, Griech. Rechtsdenken, Frkf. 1950 ff.; F. Pringsheim, The transition from witnessed to written transactions in Athens, Basel 1955; D. Kaufmann-Bühler, Hesiod u. die Tisis in der Odyssee (Hermes 84, 1956, 267–295); J. W. Jones, The law and legal theory of the Greeks, Oxford 1956. – Für MM speziell sei erneut verwiesen auf Arnim [1]1924, 36. 138; [4]1927, 12–22, E. Kapp 1927, 76–78; Dirlmeier, Gnomon 24, 1952, 75–79. Die wichtigste Neuerscheinung ist die o. S. 143 schon kurz erwähnte Arbeit von P. Trude, 1955. Die dort (24–37) versuchte Rekonstruktion einer früharist. Entwicklungsstufe („noch platonisch-idealistisch“) müssen wir ablehnen. Hier wird nicht nur die Echtheit der kleinen Schrift De virt. et vitiis kritiklos als bewiesen vorausgesetzt, sondern es werden auch einfach die von Arnim in seinem Topik-Buch vielfach nur vorsichtig vorgetragenen Theorien übernommen. Gegensätzliche Publikationen, sowie die eng-

lischen Kommentare zu Ethik und Politik existieren für den Verf. nicht. Ferner: in der Topik kennt Ar. bereits die Definition der G. als (a) *ἕξις ἰσότητος ποιητικὴ ἢ* (b) *διανεμητικὴ τοῦ ἴσου* (143a16. 145b36 = Def. 411e2), also die G. „nach außen". Man darf aber nicht ohne weiteres den Ausdruck (a) als Herstellung eines im platon. Sinne innerseelischen Gleichgewichtszustandes deuten (33), d. h. von (b) trennen. Der Begriff der verteilenden G. muß zur Zeit der Topik so fest verankert gewesen sein, daß Ar. ihn bereits mit dem *προαίρεσις*-Begriff der Ethiken bearbeiten konnte (145b37: *δίκαιος γὰρ μᾶλλον ὁ προαιρούμενος τὸ ἴσον διανεῖμαι τοῦ δυναμένου*). Mit dem Begriff der verteilenden G. hatte Ar. ein für allemal die Richtung *πρὸς ἕτερον* eingeschlagen und wenn daneben noch – mit welcher Intensität ist nicht auszumachen – eine Erinnerung an Platons innere G. auftaucht, so kann man da keine Entwicklung rekonstruieren; denn, wie wir sehen werden, ist weder MM noch EN von Platons Innerlichkeit ganz abgekommen. Da aber Tr. richtig erkennt, daß in MM die von ihm vermeintlich bewiesene platonisierende Frühstufe schon völlig aufgegeben ist (37), er also gar nicht in Versuchung kommen konnte, mit dieser Frühstufe innerhalb der Analyse von MM zu arbeiten, so behält letztere, übrigens mit großer Klarheit durchgeführt, ihren vollen Wert. Das gilt auch bezüglich des Hauptteils dieser Arbeit, der sich naturgemäß mit EN befaßt. Hier ist eine entscheidende Förderung des Verständnisses gerade auch durch die häufige Auseinandersetzung mit M. Salomon, Der Begriff der G. bei Ar., Leiden 1937 erreicht. Im übrigen ergibt sich aus Trudes Analyse von MM, auch wenn sie auf Entwicklungsgeschichte verzichtet hätte, daß die G.-Lehre von MM nach EN schlechterdings nicht begriffen werden könnte.

Disposition von I 33: Iustitia universalis und particularis. Letztere ist unser Thema. Iustitia part. ist Gleichheit bei Vertragsverpflichtungen, also eine Art Mitte; sie setzt zwei Partner voraus; sie bezieht sich auf bestimmte Personen und bestimmte Sachen. „Gleichheit" heißt (nicht Gl. zweier Personen oder zweier Sachen, A = B sondern) proportionale Gl.; sie besteht in Gleichsetzung zweier Verhältnisse, hat also vier Glieder. Mittel des Ausgleichs ist das Geld. Definition der G. mit Hilfe der Elemente *ὁρμή* und *προαίρεσις*. In der Iustitia part. ist auch enthalten das Recht als Wiedervergeltung – Strafrecht –, ebenfalls als Herstellung einer Proportion. Ius civile; Abhebung von häuslichem, väterlichem und Herrenrecht. Natur- und Gesetzesrecht. Ersteres steht höher; Ius civile ist von Menschen gesetztes Recht. Unterscheidung von prinzipiellem (Un)recht und (un)gerechter Tat: *προαίρεσις* und Unwissenheit als entscheidende Faktoren. Das Thema des Sich-selber-Unrecht-tuns. Argumente für und wider. Es ist nicht möglich in der Sphäre des Ius civile, höchstens innerseelisch p. a. zum häuslichen Recht. Am Schluß des Kap. steht eine Art Anmerkung (96a34–b3).

Da die Bücher EN V–VII auch in den Hss von EE (als IV–VI) stehen, hat man sich immer wieder gefragt, wohin sie ursprünglich gehören. Die Entscheidungen sind so lange verfrüht, als wir nicht durch genaue Einzeluntersuchung von EE klar sehen, ob die sog. drei mittleren Bücher in ihrem sachlichen und sprachlichen Tenor zur übrigen EE oder zu EN passen. Daß sie von Ar. und nicht Eudemos stammen, daran ist, wie ich meine, ein grundsätzlicher Zweifel nicht mehr möglich. Im folgenden bedeutet „beide Ethiken": MM und EN.

34,11 „was sie ist". . Parallelen zu MM 93a39–b18: EN 1129a31–b1; 1129b11 bis 1130a8; 1130a32–b5. (Rhet. I 10, 1–4).

Über das grundsätzlich Neue der arist. G.-Lehre, das in MM genauso wie in EN auftritt, s. Band 6, 397 und Trude 174–178. Die allgemeine G. besteht, wie in EN, in der Erfüllung der Gesetzesanordnungen, die sich auf alle Tugenden beziehen. – Über diesen, dem modernen Menschen nicht vertrauten, Gesetzesbegriff s. Trude (54f.), der sich auf Hirzels Arbeiten stützt. – Auch Platon kennt der Sache nach diesen G.-Begriff (Band 6, 1956 zu 97, 5), aber für Ar. ist es der einzige und insofern trennt er sich von Platon. Indem er den althellenischen Nomos einführt, erneuert er „die historische Form der Polisethik", wie Walzer (215) treffend sagt. Aber indem Ar. den befehlenden Nomos in seine Rechtslehre einführt, distanziert er sich gleichzeitig davon. Der alle Tugenden befehlende Nomos führt nämlich zu einem G.-Begriff, der für Ar. etwas Unerträgliches an sich hatte, nämlich die G. de facto als identisch mit den anderen Tugenden erscheinen zu lassen, so daß sich erneut das Grundproblem des platonischen Protagoras erhob. Wir können mit Sicherheit sagen, daß der Aufbau des arist. G.-Begriffes von der Logik her erfolgte, von dem Bedürfnis, die G. so zu definieren, daß sie mit den anderen Tugenden nicht verwechselt werden konnte. Damit fiel die platonische Konzeption, wie sie in der Politeia entwickelt ist, aber auch die der Gesetze (z. B. 630b3; c3. 6; e1–3. 631a3–5). Die Trennung von Platon erfolgte durch die präzise Herausarbeitung der Bezogenheit der G. auf den Mitbürger (*πρὸς ἕτερον*). Wie die Dialektik immer einen Partner voraussetzt (*πᾶσα ἡ τοιαύτη πραγματεία πρὸς ἕτερόν ἐστιν*, Top. 155b26), so die G. – Historisch gesehen steht Ar. damit auf der Basis der Sophistik, denn eben aus Rep. 343c1–5; 392b3 dürfen wir schließen, daß diese begriffliche Leistung den Sophisten zu danken ist. Dort sagt Thrasymachos, Gerechtigkeit und Recht seien „etwas Gutes für den anderen", ein *ἀλλότριον ἀγαθόν*, und eben dies zitiert Ar. in EN (1130a3) als etwas Bekanntes. – Wenn ich nicht irre, läßt aber Ar. noch in EN erkennen, daß ihm die universale G. als etwas Traditionelles und eben auch gerade durch Platon Gegebenes, ans Herz gewachsen war. Bevor er sich nämlich seiner G., der partikularen, zuwendet, verabschiedet er sich gewissermaßen von der universalen, indem er sie in einer Weise, die im ganzen V. Buch nicht wiederkehrt, durch die Dichtung (Euripides, Theognis) verklärt: „weder Morgen- noch Abendstern sind so wundervoll" und „in der G. ist jeglicher Vorzug beschlossen" (1129b28). In MM fehlt diese Verklärung, aber der Begriff *τελεία τις ἀρετή* ist für sich allein deutlich genug. Wenn nun in MM die allgemeine G. von der Untersuchung ausgeschlossen wird mit der Begründung, man könne mit ihr als außerhalb des sozialen Zusammenhangs stehendes Individuum gerecht sein, und wenn entsprechend von der partikularen G. gesagt wird, man könne mit ihr nicht in dieser individuellen Weise gerecht sein, so überrascht dies den modernen, bes. auch den christlichen Ethiker aufs höchste. Indes beabsichtigt Ar. keineswegs eine Herabwertung der soeben so gepriesenen allgemeinen G., etwa gar in dem Sinn, daß man mit ihr leider nur für sich allein gerecht sein könne; und was er von der partik. G. sagt, heißt nicht, daß man seine Verpflichtungen dem anderen gegenüber erfüllen und dabei persönlich wertindifferent oder gar schlecht sein könne. Sondern es ist rein logisch zu verstehen: das Wesensmerkmal der arist. G., das *πρὸς ἕτερον*, schließt begrifflich die Entfaltung der Tugend „im stillen Kämmerlein" aus. G. ist *ἔξω πρᾶξις*, nicht *ἐντὸς πρᾶξις*, welch letzteres Platon in der Politeia proklamiert hatte (443c9–444a6).

Wiederholt ist in der Forschung bereits bemerkt worden (Ramsauer 1858, 73; Arnim [6]1927, 15; Walzer 215), daß in MM die allgemeine G. offenbar reine Individual-

tugend, in EN dagegen Sozialtugend ist. Ihr überragender Wert besteht, nach EN (1129b32) eben darin, daß der, welcher sie besitzt, „sie nicht nur bei sich (*καθ' αὑτόν*), sondern auch in der Beziehung zu anderen Menschen verwirklichen kann; denn viele können die Tugend in ihren eigenen Angelegenheiten, nicht aber in den Beziehungen zu den anderen Menschen verwirklichen". Es ist aber, wie mir scheint, der Unterschied zwischen den beiden Ethiken vielfach übertrieben worden. Man verstand MM 93b12–17 so wie wenn dastünde: „Wer im Sinne der allg. G. handelt, ist nur in seinem Inneren gerecht; wer im Sinne der partik. G. handelt, ist es nur in seinem äußeren Tun." Der Akt des ersteren hätte also keinerlei Ausstrahlung und der des letzteren entspränge einem seelischen Hohlraum. In Wirklichkeit ist es so: um von dem platonischen *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* weg und zu einer neuen Bestimmung zu kommen, die man etwa mit *τὰ πρὸς τὸν ἄλλον καλῶς πράττειν* bezeichnen könnte, wird in rein begrifflicher Durchdringung gesagt: bei der allg. G. ist die Möglichkeit begrifflich nicht ausgeschlossen, daß der tugendhafte Akt subjekts-immanent bleibt, selbst wenn in seinem Gefolge etwas für den Mitbürger Wertvolles herauskommt, und sei es nur das Unterbleiben einer Ungerechtigkeit gegen ihn – bei der partik. G. dagegen ist dies begrifflich ausgeschlossen. So verstehe ich es, wenn Ar. in EN nicht sagt: „Wer im Sinne der allg. G. handelt, ist nicht *καθ' αὑτόν* gerecht", sondern: „er ist nicht nur *καθ' αὑτόν*, sondern auch *πρὸς ἕτερον* gerecht". Trude (61) hat richtig gesehen, daß das *πρὸς ἕτερον* von MM „ein für die unmittelbare handlungsmäßige Ausübung der allg. G. begrifflich notwendiges Vorhandensein eines anderen, eines Mitmenschen, meint". Er erklärt daher mit Recht, daß zwischen MM und EN kein Widerspruch besteht; „denn das Gegensatzpaar *καθ' αὑτόν-πρὸς ἕτερον* hat in EN eine andere Bedeutung als in MM. Bezog es sich in letzterer auf ein Erfordernis für die unmittelbare handlungsmäßige Ausübung der Tugend, so betrifft es in ersterer die innere Begründung der Tugend, die Frage, ob man tugendhaft sein soll, weil man Einzelmensch, oder weil man Mitglied einer menschlichen Gemeinschaft ist" (62 und A. 293). Entwicklungsgeschichtlich betrachtet bedeutet dies, daß in EN eine „erhebliche philosophische Vertiefung" erreicht ist, und zwar insofern als der in MM „als bloß äußeres Unterscheidungskriterium verwandte Ausdruck *πρὸς ἕτερον* nunmehr als ganz anderer, wesentlich vertiefter Begriff erscheint, nämlich als Begründung des Tugendgebots der allg. G. in der Beziehung zum anderen" (63). Es ist somit nicht möglich, das zeitliche Verhältnis von MM zu EN im Sinne der Jaegerschule aufzufassen. S. auch H. A. Fechner, Über den G.-Begriff des Ar., Leipzig 1855, 29–41. J. Bendixen 1856, 373; 569 A. 45.

34,12 „Bereich" (*ἐν τίσιν*). Muß Neutrum sein wegen 93b11 (91b24).

34,13 „heißt es" (*φασίν*): Band 6, 400 zu 96, 5. Rhet. 1386b6: „Als Unrechttun gelte uns: willentlich schädigen *παρὰ τὸν νόμον*. Der Nomos aber ist *ἴδιος* und *κοινός*; unter ersterem verstehen wir das geschriebene Gesetz in den einzelnen Polisverfassungen, unter letzterem die von allen anerkannten ungeschriebenen Bestimmungen" (dazu 1373b1–18). Das Zusammenfallen des Unrechttuns mit den einzelnen schlechten Akten wird ebendort an einer Reihe von 10 Beispielen illustriert (1368b14–24).

34,14 „der Tapferkeit" (*τἀνδρεῖα*). So wie *τὰ δίκαια, τὰ νόμιμα* usw. *πράττειν* (EN 1105b4). Doch kenne ich aus den Ethiken kein Beispiel speziell für *ἀνδρεῖος*. EN 1129b19: *τὰ τοῦ ἀνδρείου ἔργα ποιεῖν*. Dagegen Topik 114a28: *τὰ ἀνδρεῖα καὶ ὁ*

ἀνδρεῖος τῇ ἀνδρείᾳ (sc. *σύστοιχα*). Auch den folgenden logisierenden Ausdruck *ὅσα κατὰ τὰς ἀρετὰς λέγεται* (auch b 8: *τὰ . . ὄντα*) kenne ich sonst nicht.

84,15 „heißt es" (*φασίν*): Leges 630 c 6.

85,1 „der Gerechte" (*ὁ δίκαιος*) usw. Wie 91 a 36. 92 b 24. 98 b 26.

85,2 „sein Ich" (*αὐτὸς καθ' ἑαυτόν*). Platonische Sprache. *αὐτός* = *μόνος*: Phaedo 64 c 6 u. a. 67 d 1: die Seele *μόνη καθ' αὑτήν*. *αὐτός* + *μόνος*: Rep. 604 a 3.

85,3 „Bezogenheit" *τὸ πρὸς ἕτερον*. Die Terminologie der EN: Gesamttugend (*ὅλη ἀρετή*, 1130 a 9), Teiltugend (*ἡ ἐν μέρει ἀρετῆς δικαιοσύνη*, 1130 a 14) kennt MM nicht, und von der weiteren Unterteilung der partik. G. nur die pythagoreische Wiedervergeltung, also nicht die verteilende G. (*τὸ διανεμητικόν*, 1130 b 31; 31 b 27, iustitia distributiva), obwohl sie schon Top. 143 a 16, 145 b 36; Def. 411 e 2 vorkommt, und nicht die regelnde G. (*τὸ διορθωτικόν*, 1131 b 25, iustitia commutativa). Nach allen bisherigen Ergebnissen müssen wir dieses „nicht kennen" als ein „noch nicht kennen" auffassen, in EN also das erweiterte, fortgeschrittene Stadium sehen. Walzer hätte erklären müssen, wieso ein späterer Peripatetiker diese ihm in EN vorliegenden Einteilungen, die doch gerade für ein Handbuch so bequem zu exzerpieren waren, nicht übernommen hat; der Anonymus hätte sie u. U. weglassen können, wenn er Eigenes, Konzentrierteres hätte bieten wollen. Aber ich sehe keine Möglichkeit, aus dem Text von MM eine solche konzentrierende Bemühung herauszulesen.

85,4 „das Gleiche" . . Parallelen zu MM 93 b 19–36: EN 1129 a 31–b 1; b 6–10; 1131 a 10–20 (1133 b 30–34 a 13). Die von Ar. als alleiniger Gegenstand der Rechtslehre von der universalen G. getrennte G. *πρὸς ἕτερον*, die er in EN die partikulare nennt, ist im Grunde in EN nichts anderes als in MM. Und doch gibt es einen Unterschied, wenn ich den nur äußerlich glatt aussehenden Text richtig verstehe. Wir müssen von der Topik ausgehen. Aus 125 b 20–27 hatte Arnim ([5]1927, 19) mit Recht erschlossen, daß Ar. auf der Topikstufe den Gerechten als den Mann ansah, der „frei ist von Gewinnsucht". Was wir nun in MM (93 b 19–32) zur Charakterisierung der partik. G. lesen, kann nicht so gedeutet werden, als sei hier konsequent im Sinne der Tugenddefinition von MM (*μεσότης παθῶν*) diese G. als Mitte zwischen zwei *πάθη* (welchen?) definiert, so daß also das *μεσότης*-Prinzip in der gleichen Weise, wie auf die übrigen Tugenden auch auf die G. angewendet wäre, diese somit nicht im eigentlichen Sinne juristisch (wie in EN), sondern ethisch interpretiert würde. Diesen Versuch Arnims ([1]1924, 139–141; [5]1927, 18–21) hat Kapp (1927, 76–78) im wesentlichen zurückgewiesen und mit Recht notiert, daß eine solche Auffassung der G. sich nur in EE (1221 a 4. 23; Extreme: *κερδαλέος* und *ζημιώδης* = „der Mann, der aus Veranlagung und Gesinnung selbsttätig den Kürzeren zieht", Kapp) und bei Stobaios (Theophrast? 141, 16; Extreme: *τὸ πλεῖον*, bzw. *τὸ ἔλαττον ἑαυτῷ νέμων*) findet. Das läßt sich mit MM nicht in Verbindung bringen. Doch läßt sich eines mit Sicherheit erkennen: in 93 b 25 wird die G. ohne jedes Bedenken als Mitte definiert (Genaueres s. u. bei der Einzelerklärung). Die Bedenken kommen erst in EN, so wie Ar. erst in EN wiederholt Bedenken hat, gewisse bisher ohne weiteres gebrauchte ethische Termini zu belassen. Weiter läßt sich erkennen, daß in MM bei der G. *πρὸς ἕτερον* zunächst nicht gedacht ist an Personen, die von dem in Frage stehenden Gerechten unabhängig sind; vielmehr ist gedacht an den Gerechten A und

seinen Partner B. So versteht sich am einfachsten der Ausdruck: „Wenn die Leute sich selber den größeren Anteil zuteilen . ." (93b21), d. h. A sich mehr zuteilt als er tun dürfte, wenn er B gerecht werden wollte. Und so versteht man die Definition: „Gerecht ist, wer für sich das Gleiche zu haben wünscht" (93b30), also persönlich kein *πλεονέκτης* ist. Dies ist in dieser Form und in dieser Ausschließlichkeit in EN nicht zu lesen; in MM ist nur der *διανεμητικὸς αὐτῷ πρὸς ἄλλον* und nicht zugleich auch der *διανεμητικὸς ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον* (EN 1134a3) ins Auge gefaßt. Und so scheint es mir wahrscheinlich, daß in MM – wie in der Topik – doch eben der *πλεονέκτης* gemeint, die G. also als *μεσότης παθῶν* gefaßt ist. Weitere Klarheit wird nicht geschaffen. Wir vermissen eine Reflexion darüber, daß diese G. die Mitte nur eines *πάθος*, eben der Pleonexie ist und das andere *πάθος*, eben die *ζημία* von EE (das „Unvermögen sich gegen Übervorteilungen zu wehren", Arnim) fehlt. Weiter ist nicht zu kommen und auch Arnim [4]1927, 235–6 ist in seiner Kritik an Kapp nicht weitergekommen. Bestehen bleibt, daß der Gerechte nach der Definition von 93b30 der Mensch ist, der die *πλεονεξία* meidet. Das lautet in der Formulierung des modernen Juristen, die zwar im Bereich der Ar.-Philologie ungewohnt klingt, aber zutrifft: diese G. ist „die den eigenen Gewinnbetrieb betreffende Tugend" (Trude 43). Hier geht nun EN über MM hinaus; denn sie erweitert diese G. auch auf den Gewinnbetrieb, der „zwischen anderen besteht". Folgen wir wieder dem Juristen: „die austeilende wie die ausgleichende G. (sc. von EN) beziehen sich vom Standpunkt des gerecht Handelnden aus gesehen nicht nur auf die Zuteilung irgendwelcher Rechtsgüter an sich selbst, sondern auch – wie z. B. seitens des Verwaltungsbeamten oder des Richters – auf die Rechtsgüterzuteilung zwischen anderen Personen" (a. O. 105). Somit wird nun auch verständlich, warum EN, und nur EN (1106b23 u. a.), die Tugend sich auf *πάθη* und *πράξεις* beziehen läßt (Arnim [1]1924, 139–141), eine Neuerung, auf deren grundsätzliche Bedeutsamkeit Kapp zum erstenmal aufmerksam gemacht hatte (s. o. S. 216). EN hat damit die partik. G. „auf den gesamten Bereich des Rechts ausgedehnt" (Trude 106). „Die besondere G. ist mithin eine ausübungsmäßig nicht nur gegenüber einem anderen mögliche Tugend, sondern sie ist sogar als eine Tugend möglich, welche die Rechtsgüterzuteilung nur zwischen Dritten zum Gegenstand hat, so daß der Gerechte selbst an dieser Zuteilung gar nicht beteiligt zu sein braucht. Damit werden in den Bereich . . der Ethik auch die Handlungen des Gesetzgebers, des Richters und des Verwaltungsbeamten einbezogen" (a. O. 106). Um zu MM zurückzukehren: sie wagt sich gleichsam noch nicht so weit weg von dem ethischen Subjekt, das als *πάθος*-Träger die richtige Mitte trifft. In EN aber mußte Ar. erkennen, daß „durch die Parallelisierung der *πράξεις* mit den *πάθη*" die *μεσότης*-Lehre „ganz problematisch" wurde (Kapp 1912, 46). Darum fragte er gleich zu Beginn von Buch V: *ποία μεσότης*; (1129a4) und erklärt später (1133b32), die G. sei zwar eine Form des mittleren Verhaltens, aber nicht im selben Sinne wie die anderen Tugenden. In welchem besonderen Sinne sie es ist, darüber Band 6, 1956, 415 zu 108, 3.

35,5 „den kleineren Teil" (*ἐλάσσονα*). Auffallend. Zum mindesten in den Ethiken steht immer die attische Form.

35,6 „Also ist klar". Die Definition. *ὑπεροχή* und *ἔλλειψις* geht hier nicht auf die im Menschen vorhandenen *πάθη*, sondern auf das Meß- und Zählbare. Es könnte also auch heißen: „G. ist die Mitte zwischen *πλεῖον* und *ἔλαττον*." Wir wundern uns über den Zusatz *καὶ πολλοῦ καὶ ὀλίγου* und halten ihn für überflüssig. Er findet sich nicht

in EN und auch nicht irgendwo in Pol. oder Rhet.; in MM wird er gleich darauf weiter verwendet (93b39–94a6). Ich glaube den Zusatz erklären zu können aus dem ps.-plat. Dialog De iusto (373a8–d2). Dort weiß der Unterredner zunächst keine Antwort auf die Frage, womit man Recht und Unrecht unterscheidet. Sokrates kommt zu Hilfe mit der Frage: wenn wir über *μείζονα* und *ἐλάττονα* streiten, wer trifft da die Entscheidung? Antwort: die Messenden (*οἱ μετρηταί*). Und wenn wir über *πολλά* und *ὀλίγα* streiten, wer dann? Antwort: die Rechnenden (*οἱ ἀριθμηταί*). Hier haben wir also dieselbe Aufeinanderfolge von *μεῖζον* (= *πλεῖον*), *ἔλαττον-πολύ*, *ὀλίγον* wie in MM. Eine andere Parallele kenne ich nicht, denn Stob. 146, 14 ist ja Kopie von MM. So wird wohl in MM ein Reflex der Alten Akademie vorliegen. Die G. ist somit ein Phänomen, bei dem gemessen und gerechnet wird. – Obwohl also die Defintion der *ἕξις* ganz gegenstands- und nicht subjektbezogen ist, wird doch im folgenden (93b30) der *ἔχων* nicht definiert als *πρακτικὸς τοῦ δικαίου* (= *ἴσου*) – dies geschieht in EN (1134a2) –, sondern als der Mann, der in seinem Inneren nicht auf *κέρδος* aus ist (vgl. Rep. 336d2: „Sag mir ja nicht, das *δίκαιον* sei das *κερδαλέον*").

35,7 „wer – wünscht" (*βουλόμενος*). Diese Formulierung dürfte aus derselben Sphäre stammen wie die Eingangswendungen in EN (1129a9–10), nämlich aus der Akademie (Band 6, 398 zu 95, 3: dort Verweis auf Gorg. 460c2–5).

35,8 „Nachdem nun . ." Weder mit Hilfe von EN 1131a10–24 noch von Pol. 1280 a7–22 läßt sich völlige Klarheit über den Text von 93b32–36 erreichen. Keine der vorgeschlagenen Konjekturen überzeugt. So kann ich nur meine eigene Auffassung zur Diskussion stellen. Die Zeilen, wie immer, nach der Akademie-Ausgabe. In 33 füge ich nach *μεσότητι* nicht *καί* ein; in 34 besteht kein Anlaß das erste *ἐν* zu streichen, wohl aber streiche ich das zweite *ἐν* (Susemihltext), da es in der Überlieferung nicht fest sitzt. Nun zur Erklärung. Der Begriff *δίκαιον* (*μέσον*, *ἴσον*) enthält 4 Elemente, 2 Personen und 2 Sachen, er verlangt die Anwendung der Kategorie der Quantität und Relation. Bei *μέσον* gebraucht Ar. in EN den Genetiv zur Relationsbezeichnung (*μέσον τινῶν*); bei *ἴσον* und *δίκαιον* den Dativ (*τισίν*). Um beim *δίκαιον* Person und Sache zu scheiden, sagt er für erstere *οἷς*, für letztere *ἐν οἷς*. Dies auf MM anzuwenden ist nicht ratsam, da diese zwar die Zweiheit auch der Sachen kennt (*ἰσότης συμβολαίων*), aber sie nicht begrifflich ausdrückt. Der Satz EN 1131a19–20 hat in MM keine Entsprechung (*οἷς τε γὰρ δίκαιον ὄν, δύο ἐστίν, καὶ ἐν οἷς, τὰ πράγματα, δύο*). Dem *τισί* von MM ist nichts anzusehen. Nur in der Schlußfolgerung heißt es, das Recht sei *πρός τινας καὶ ἔν τισιν*. Dies scheint auf Personen und Sachen zu deuten. Aber der Doppelausdruck könnte auch ein Pleonasmus sein (Michael in EN V; 18, 31) und einfach die Kategorie der Relation bedeuten; daher die Text-Eingriffe in EN 1131a16 (*καὶ πρός τι καὶ τισίν*: Stewart I 420). Nehmen wir an, daß Personen und Sachen in MM gemeint sind, so wäre zu schließen, daß in b34 *ἐν τισί* nur auf Sachen geht. Das ist aber nicht möglich, da über allem der Ausgangssatz steht: *τὸ δίκαιον πρὸς ἕτερον*. Auf jeden Fall bedeutet *ἐν τισί* nichts anderes als *τισί*. Man braucht also nicht Gleichheit herzustellen und an den 3 Stellen überall *τισί* oder überall *ἐν τισί* zu schreiben. Nun ist aber klar, daß MM nicht an allen 3 Stellen Sachen oder an allen drei Stellen Personen meint (letzteres meint irrtümlich Stock). Es bleibt nur übrig, daß sich in dem leidigen (*ἐν*) *τισί* Personen und Sachen verbergen. Der ganze Abschnitt besagt nur, daß sich die G. als Relation darstellt, was

der Sache nach schon da war, aber keine ausdrückliche Formulierung gefunden hatte. Von hier aus wird klar, daß die Einfügung von *καί* (b 33) untragbar ist.

36,1 „proportionale Gleichheit . ." Parallelen zu MM 93 b 37–94 a 25: EN 1131 a 15–19. 29–32; 1131 b 5–6 (29–31); 1133 a 5–12. 19–29. 31–b 6.

Das Wesen der partik. G. wird nun weiterentwickelt unter dem alleinigen Gesichtspunkt, daß sie auf der sog. geometrischen Proportion beruht, daß „*δίκαιον*" also bedeutet „*τὸ τῷ ἀνάλογον ἴσον*". Dabei gibt es aber in MM keine Unterteilungen; die part. G. stellt sich in MM dar als das was Ar. in EN die verteilende G. nennt. Jenes Recht, welches auf der arithmetischen Proportion beruht, bei dem die Partner als gleich betrachtet werden (EN 1132 a 5), gibt es in MM nicht, wohl aber zeigt das Beispiel von Baumeister und Bauer (94 a 7–15) folgendes: es wird auch in EN (1133 a 5–12. 33 a 31–b 6) verwendet, dort aber nicht im Rahmen der verteilenden G. – für diese gibt Ar. überhaupt kein konkretes Beispiel –, sondern der Wiedervergeltung, des *ἀντιπεπονθός*. Die Wiedervergeltung wird in MM nur auf dem Gebiete des Strafrechts angewendet, woraus man ohne weiteres sieht, daß das genannte Beispiel in diesem Rahmen gar keinen Platz haben konnte. In EN dagegen wird die Wiedervergeltung ausgedehnt und als Grundlage auch des „Rechtsgüteraustausches" konstituiert – wodurch das „Aug um Auge" der Pythagoreer als Recht einer weit zurückliegenden Vergangenheit und als völlig überwunden erscheint. Dieser Austausch nun vollzieht sich in EN ebenfalls mittels der sog. geometrischen Proportion. Insoferne also sowohl bei der verteilenden G. wie bei der Wiedervergeltung nach derselben Proportion verfahren wird, ist es verständlich, daß das erwähnte Beispiel in den beiden Ethiken unter verschiedenen Überschriften erscheint. Man kann auch so sagen: in MM ist das *ἀντιπεπονθός* der erweiterten Fassung von EN schon vorgebildet.

Das Beispiel von Baumeister und Bauer stammt, wie schon seit Sir Grant, d. h. seit über 100 Jahren bekannt, aus Platon (Rep. 369 d 7; Band 6, 413 zu 105, 6), und Masellis (1954, 169; s. o. S. 143 f.) hätte das nicht wie eine fundamentale Neuentdeckung vortragen sollen. Von EN unterscheidet sich MM nur durch das genaue Zitat („Platon in der Politeia"). Gewiß liegt es nahe die nicht-signierte Verwendung in EN als das zeitlich Spätere anzusehen, aber beweisbar ist das nicht; man braucht nur die sonstigen Politeia-Zitate zu studieren, die Bonitz (Index 598 a 23–47) zusammengestellt hat. Die zeitliche Reihenfolge innerhalb der Rechtslehre ist aber insoferne klar, als MM sich zwar als noch nicht voll entwickelte Vorstufe, dagegen nicht als Reduzierung von EN begreifen läßt. Die Andeutung Walzers, daß in MM das Mathematische gegenüber EN „vollkommen abgeblaßt" sei und daß die math. Form der Darlegung in EN auf einen „Zusammenhang mit der spätplatonisch-früharistotelischen Maßethik" hinweise (216) haben schwerlich den Charakter eines echten Beweises. R. Stark (1954, 26–36) hat ein feines Kapitel über „Das Gute als Maß", aber er hat mit Recht darauf verzichtet, über die „Mathematik" in EN V in diesem Zusammenhang zu spekulieren. Sollte es von dieser ganz anders gearteten Maßethik einen Weg zu dem rein juristischen Denken in EN V geben, so ist er jedenfalls bis jetzt von niemandem in seinem Verlauf sichtbar gemacht.

Einen wichtigen Unterschied zwischen MM und EN hat Arnim ([1]1924, 141; [5]1927, 21) festgestellt und Trude (43, A. 180) hat dies mit Recht der Vergessenheit entrissen. Arnim[5] sagt: „Kein Wort in diesem Abschnitt (93 b 37–94 a 25) lehrt, daß der Verf. an einen Mann denkt, der ohne eigenes Erwerbsinteresse *ἄλλοις πρὸς ἄλλους* eine

Verteilung von Rechten und Gütern vornimmt.“ In der Tat begegnet uns in MM nirgends der in EN immer wieder genannte Richter, also jener soz. unbeteiligte Dritte, der den Partnern A und B ihr Recht zuteil werden läßt. Es sieht in der Tat so aus – ich möchte mich zurückhaltender ausdrücken als Arnim –, als sei in MM eben nur mit A und B gerechnet, die juristische Darstellung also noch nicht so weit vorangetrieben wie in EN. Damit mag zusammenhängen, daß in MM der Ausdruck „verteilende G.“ tatsächlich gar nicht verwendet wird, da er doch eigentlich nur für die Fälle paßt, wo ein Dritter (Richter oder Polis) an zwei Partner etwas verteilt.

36,2 „viel“ (*τὰ πολλά*). Der Artikel von Spengel ohne Begründung und zu Unrecht getilgt. Daß kein attischer Redner hier den Artikel setzen würde, ist klar. Warum er in MM steht, läßt sich aber aus 93b39–94a6 erkennen. Er steht dann, wenn nicht an den soz. im Leben vorkommenden großen und kleinen Betrag gedacht ist, sondern an den Betrag soferne er hier in der peripatetischen Lehre Glied der geometr. Proportion ist (Person A: Person B = Betrag C: Betrag D). Wenn man dies in der Übersetzung ausdrücken wollte, müßte man sagen: Proportional ist es, daß die Person A, zu der in der Verhältnisgleichung der Betrag C (= *τὰ πολλά*) gehört, viel bekommt usw. Man könnte diesen Artikel „logisiert“ nennen.

36,3 „einbringt“ (*εἰσφέρειν*). Es ist ganz unsicher, ob hier das Einbringen einer steuerartigen Abgabe gemeint ist (*εἰσφορά*) oder etwa ein Eranos. Auch in EN (1131 b29–31) ist nicht zu erkennen, was unter der „Verteilung aus gemeinsamen Geldmitteln“ und unter den „beigesteuerten Beträgen“ (*τὰ εἰσενεχθέντα*) zu verstehen ist. Mit Recht hat Burnet (1900, 218) den Rekurs auf Pol. 1280a27–31 zurückgewiesen, weil es sich dort um die Rechtsauffassung nur der Oligarchen handelt. So darf man also nicht mit Bestimmtheit behaupten, in MM zeige sich die verteilende G. sowohl im öffentlichen Recht (Steuern) als auch im privaten (Warenverkehr), während sie in EN auf ersteres beschränkt sei (gegen Trude 94).

36,4 „geschafft hat“ (*πονεῖν* c. acc. rei). In dieser Bedeutung ist mir das Verbum sonst bei Ar. nicht bekannt. *χρήματα πονεῖν* Xenophon, Anab. VII 6, 41.

36,5 „Platon“. In EN fehlt nicht nur der ausdrückliche Hinweis auf Platon, sondern auch der Weber (dieser IX 1163b35) und sein Mantel (Rep. 369d8. 370a2). MM ist also „näher am Text“. Auf der anderen Seite aber ist EN näher am Text, weil nur sie die soziologisch so wichtige Ursache des Güteraustausches aus Rep. 369b5–c4 übernimmt, nämlich die *χρεία*, den Bedarf (1133a27). Die Wiedergabe des plat. Textes ist in MM insoferne frei, als Platon de facto keine Proportion aufstellt, sondern einen Kerngedanken seiner Politeia herausarbeitet, daß nämlich jeder das Seine tun, der Bauer also nicht ein Viertel seiner Zeit auf die Feldbestellung, ein Viertel auf den Hausbau usw. verwenden soll. Gerade daraus aber ergibt sich die Notwendigkeit des Güteraustausches und das ist ja auch deutlich gesagt: die Vertreter der verschiedenen Ur-Berufe werden auf diese Weise zu Genossen und Helfern (369c3), es kommt zu einem Geben und Empfangen (*μεταδιδόναι-παραλαμβάνειν* 369c6). Diese Art der Platonbenützung unterscheidet sich in nichts von den zahlreichen sonst bei Ar. beobachtbaren Fällen.

In EN ist die Benützung viel abstrakter; da wird nicht mehr gleichsam gemütlich erzählt, daß der Bauer Getreide schafft usw. Die Vertreter des Spätansatzes von MM müßten die Arbeitsweise ihres Anonymus unvoreingenommen etwa so beschreiben:

er streicht EN V auf rund $^{1}/_{3}$ zusammen, verpflanzt die ἐπιείκεια an eine ganz andere Stelle, reduziert die in EN gewonnenen wichtigen Termini für die verschiedenen Formen von G. und Recht, nimmt der allgemeinen G. die Beziehung πρὸς ἕτερον usw. – läßt sich aber gemächlich Zeit, Platons Gedanken so zu entwickeln, als wäre es in einer erstmaligen Vorlesung, ja er geht sogar in 94a18–25 (s. u.) in einen beschreibenden Stil über, als wollte er Platons Erzählung von der Gründung der Ur-Polis nocheinmal vorführen. Aber Walzer hat die ganze Partie überhaupt nicht erwähnt. Dies zum mindesten bemerkt Masellis (170) mit Recht.

36,6 „Tauschgeschäfte" (ἀντικαταλλάττεσθαι). Lieblingsausdruck in MM. Merkwürdig, daß er, obwohl so naheliegend, in EN V nicht vorkommt. Die Konstr. m. Gen. = 1210a38. Dinarchus 1, 2.

36,7 „zusammenhält" (συνέχει): EN 1132b31–34, bei der „Wiedervergeltung". Ebenso Pol. 1261a30 (vgl. EN 1163b32). – αὕτη ⟨ἡ⟩: Spengels Verbesserung ist notwendig.

36,8 „hält zusammen" (ἡ ἀναλογία συνέχει-τὸ ἀνάλογον συνέχει). Dieser Überfluß der Formulierung ist in EN nicht zu finden. Es handelt sich um die für uns unnötige Übertragung der bei der G. ja besonders notwendigen Unterscheidung von ἡ δικαιοσύνη-τὸ δίκαιον auf ἀναλογία und ἀνάλογον.

36,9 „hatten." ἦν + Inf. ist nicht = ἔδει. Zu verstehen ist nach Isocrates 4, 12; Demosth. 21, 44 u. a. κοινὸν ἦν τῷ σκυτεῖ πρὸς τὸν οἰκ. + Inf. Die Schilderung ist hier entwicklunsgeschichtlich (ἐνταῦθα ἤδη), wie in Pol. I 9 – und in beiden wie bei Platon; in EN reine Systematik.

36,10 „festgelegt" (ἐνόμισαν-νόμισμα). Worterklärung wie EN 1133a30. Pol. 1257 b11. In EN im Rahmen der erweiterten Wiedervergeltungs-Lehre. Zur plat. Grundlage: Band 6,413 zu 106, 2.

36,11 „den Preis" (τὴν ἀξίαν). Ramsauer 1858, 42. Denselben Begriff gebraucht Ar. in EN 1131a24 (bei der verteilenden G.) und diskutiert ihn in Pol. III 12. Juristische Erörterung: Trude 93–97. In MM bezieht er sich nur auf die Sachen, die Ermittlung der ἀξία geht nicht wie in EN „von immateriell geistigen Gesichtspunkten, vom Zweck aus, der lediglich unter Berücksichtigung materieller Tatsachen gewonnen wird" (Trude 95). – Das Subst. ἄλλαξις findet sich nur hier (in EN und Pol. I 9 ἀλλαγή). Dazu Rhein. Mus. 88, 1939, 217. Gegen die Wortbildung an sich ist nichts einzuwenden. Man müßte die Komposita genauer untersuchen, wo z. B. neben ἐπαλλαγή ἐπάλλαξις steht.

36,12 „Da nun" . . Die Definition. Parallele zu MM 94a26–28: EN 1134a1–2. – Der hier vorliegende Sachverhalt ist von Walzer (92) nicht gut wiedergegeben. Er behauptet, EN bringe die Definition nur einmal, genau an der passenden Stelle, während MM sie zweimal bringe (93b25 und jetzt „in erweiterter Form"). In Wirklichkeit ist zwischen MM und EN kein Unterschied. Beide geben eine Art vorläufige Definition mit Verwendung des Begriffes βούλεσθαι (MM 93b30: EN 1129a8–10, also gleich am Anfang des Buches). Beide geben dann eine zweite, nachdem der μέσον-Charakter genügend herausgearbeitet ist (MM 94a26–28: EN V 9, 1134a1–2). Bei dieser 2. Definition führen beide Ethiken völlig unvorbereitet den προαίρεσις-Begriff ein. Das ist ein Factum, das ich nicht restlos klären, sondern nur beschreiben kann.

In beiden Ethiken ist in den Partien, die vor der Einzelbeschreibung der Tugenden liegen, kein Zweifel gelassen, daß die *προαίρεσις* ein Constituens der Tugend ist. In EN war dies in die allgemeine Tugenddefinition aufgenommen worden (1106b36 *ἕξις προαιρετική*). In der Einzeldarstellung der Tugenden spielt die *προαίρεσις* aber keine Rolle. Nur bei der G. rekurrieren plötzlich beide auf sie. Ich halte folgendes für wahrscheinlich: beide Ethiken (EN stärker als MM) bieten eigentlich keine G.-Lehre, wo also die G. sich auf gleicher Ebene mit den anderen ethischen Vorzügen befände, sondern eine Rechts-Lehre. Welchen Sinn aber hätte es z. B. in EN von *προαίρεσις* zu sprechen, wenn die Situation als gegeben gesetzt wird, daß ein Dritter zwei Partnern ihr Recht zuteil werden läßt? Trotzdem verliert Ar. nicht aus dem Auge, daß in der Situation, wo kein Dritter vorhanden, sondern das Recht in dem Verhältnis von A zu B seine Gestalt finden soll (in EN wird auch der Dritte berücksichtigt 1134a3), die G. als Tugend des A in Erscheinung treten muß. Dies wohl ist der Grund, warum in Erinnerung gebracht – nicht noch einmal abgeleitet – wird, daß auch die G. eine *ἕξις προαιρετική* ist (Arnim [1]1924, 37 vermag ich nicht zu folgen). Insoweit gehen also MM und EN zusammen. MM unterscheidet sich aber durch den *ὁρμή*-Begriff. Doch ist dies in Übereinstimmung mit ihrer eigenen Lehre, wie sie 89a30 formuliert und einmal bei der Tapferkeit (91a22–25) wiederholt worden war. Der Ausdruck: „die G. hat (*ἐστὶν ἔχουσα* = Pol. 1255b33 = Leges 913 b3 u. a.) eine *ὁρμή*, und zwar *τῇ ἕξει*, fällt auf. Den Dativ verstehe ich so wie wenn dastünde *ἡ δικαιοσύνη ἐστὶν καθ' ἣν ὁ δίκαιος ὁρμὴν ἔχει* (vgl. EN 1134a1). Die *ὁρμή* ist nicht unberechenbar dann und wann, sondern stets, grundsätzlich, vorhanden. Sie könnte daher selber als *ἕξις* bezeichnet werden. Dies schwebte wohl Spengel bei seiner unerlaubten Konjektur *τις ἕξις* vor. – Da in MM so oft bei Definitionen der Artikel zweimal gesetzt wird, möchte ich schreiben: *ἡ δικ. ἂν εἴη ⟨ἡ⟩ τῇ ἕξει.*

37,1 „die Wiedervergeltung“ . . Literatur: Band 6, 412. Parallele zu MM 94a29–b2: EN 1132b21–30.

MM und EN stimmen darin überein, daß diese Form des Rechts zur partik. G. gehört. In EN wird sie von den bisher behandelten Formen (der verteilenden und der commutativen G.) ausdrücklich geschieden (1132b23). Das ist in MM noch nicht nötig, weil dort die verteilende G. terminologisch nicht fixiert ist, und die commutative überhaupt nicht vorkommt. In MM ist der beherrschende Gesichtspunkt nicht die Abgrenzung bestimmter Rechtsarten, sondern das Verfahren nach der proportionalen Gleichheit. Daß infolgedessen Elemente der Wiedervergeltung, wie sie in EN dargestellt ist, ohne weiteres in MM außerhalb dieses Rahmens erscheinen, ist oben S. 317 bemerkt. MM und EN sind verschieden, insoferne sich die Wiedervergeltung in MM auf das Gebiet des Strafrechts beschränkt. Unsere Kenntnis der pythagoreischen *ἀντιπεπονθός*-Lehre läßt keine Aussage darüber zu, auf welche Gebiete sie die Pythagoreer ausdehnten. Doch wird man aus dem griechischen Wort schließen dürfen, daß das eigentliche Gebiet jenes war, wo das wirkliche *πάσχειν* stattfand: das Erleiden der Strafe. Die Leistung des Ar. wäre dann einerseits die Einführung der proportionalen Gleichheit – er polemisiert ja ausdrücklich gegen die primitive Auffassung der Pythagoreer –, insbesondere aber die Ausweitung auf den Güteraustausch. Dies wurde ihm dadurch erleichtert, daß in seiner Philosophie das Begriffspaar *ποιεῖν-πάσχειν* nicht nur die Anwendung im Strafrecht zuläßt (dies war vorgebildet im Gorgias, 476b3–477a8 und in den Leges, IX 10–12), sondern auf alle

möglichen Verhältnisse bezogen wird. In EN hat Ar. die beiden Begriffe bei der commutativen G. angewendet (1132b10–20; Band 6, 1956, 410 zu 104, 4). Erkennt man an, daß der Rückgriff auf die Pythagoreer zunächst im Rahmen des Strafrechts erfolgte, so bleibt nur anzuerkennen, daß MM die frühere, an Gorgias und Leges sich orientierende Stufe darstellt, während die Vertreter des Spätansatzes zu begründen hätten, warum der Anonymus die Ausweitung von EN rückgängig machte und zu der urtümlicheren einfachen Form zurückkehrte.

37,2 „erleide" (*ἀντιπαθεῖν*). Hier läßt sich nachweisen (s. o. S. 107–8), daß Byzantiner, Michael Ephesios und ein Anonymus, MM in ihren Kommentaren zu EN V deshalb benützt haben, weil sie die Darstellung in MM *σαφέστερον* fanden. In der Tat ist das *ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ* (Band 6, 412 zu 105, 3) eine kompliżierte Bildung. Wäre MM ein nach Ar. entstandener „Kommentar", so wäre darin gewiß der partizipiale Ausdruck von EN genannt gewesen und dann, etwa mit einem *τοῦτ' ἔστιν*, die Umsetzung in den Infinitiv gegeben worden. Die Formulierungen von MM jedoch als Kommentar aufzufassen, widerspricht allem was wir von früher Kommentierungstätigkeit wissen.

37,3 „bekanntlich" (*τὸ δή*). So auch Michael (s. o. S. 107) und der Anonymus (s. o. S. 108). Beide, besonders aber Michael, behandeln den Text frei. Doch sehe ich keinen Grund, warum diese Freiheit sich gerade auf die Partikel erstreckt haben sollte. Man wird also den consensus omnium nicht antasten.

37,4 „für den Sklaven". In EN ist das Beispiel Sklave-Freier; Freier-Freier durch den *ἄρχων* ersetzt. Siehe Demosthenes XXI 32–33.

37,5 „der Sklave" (*ὁ οἰκέτης γάρ*). Michael und der Anonymus haben den Artikel nicht. Aber als lectio inusitatior ist er beizubehalten. Denniston 97 notiert Herodot V 92 *ἡ Λάβδα γάρ*.

37,6 „Schläge" (*ἀντιπληγῆναι*). So leicht sich hier ein *μόνον* (nach 94a38) beifügen ließe, so leicht auch das *ἅπαξ* des Michael und des Anonymus. Aber *ἅπαξ* sieht nach Glättung aus. *πατάσσω* wird gewöhnlich für das Versetzen eines Schlages gebraucht, daher auch vom Stich der Biene.

37,7 „ausgeschlagen" (*ἀντεκκοπῆναι*). Der Inf. Aor. Pass. nur hier. Michael weicht stark ab: *ἀντιτυφλωθῆναι, ἀντιτυφθῆναι*. Das Beispiel stammt offenbar aus der Sphäre der pythagoreischen Talion: Demosthenes XXIV 140–141 (Lokrer), Diodor XII 17 (Thurier). Das Gesetz lautet bei Diodor *ἐάν τίς τινος ὀφθαλμὸν ἐκκόψῃ, ἀντεκκόπτεσθαι τὸν ἐκείνου*.

37,8 „Nachdem aber . ." Parallelen zu MM 94b3–29: EN 1134a24–26; 1134b9–17. Literatur: W. Siegfried, Der Rechtsgedanke bei Ar., Zürich 1947, 37–84 (diese Arbeit war Trude offenbar nicht bekannt). Band 6, 419 zu 110, 4.
Die Lehre vom Polis-Recht hat in MM ihren Platz an derselben Dispositionsstelle wie in EN. Freilich schließt sie in EN nicht genau so unmittelbar an die Lehre von der Wiedervergeltung an wie in MM. In EN liegt die Definition der G. dazwischen (1133 b29–34a13), sowie ein Abschnitt (1134a14–23), dessen Funktion ich in Band 6, 416 zu 109, 1 zu klären versucht habe. Aber dann greift Ar. über die beiden genannten Abschnitte zurück auf das Kapitel über die Wiedervergeltung („in welchem Zusammenhang das *ἀντιπεπονθός* mit dem Recht steht, ist früher gesagt worden");

daran schließt sich mit flacher Verknüpfung (*δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν*) die Lehre vom Polis-Recht – und so ist die Disposition in beiden Ethiken eben doch gleich gebaut.

Man wundert sich, daß der neue Gesichtspunkt in MM (*τὸ δίκαιον πολλαχῶς λέγεται*-Top. 106b30) nicht am Anfang des Kapitels über die G. vorgetragen wird wie in EN V 2. Ist denn z. B. das *ἀντιπεπονθός* kein *ποιόν*? Wir müssen EN zu Hilfe nehmen. Wir sehen aus 1134a16–26, daß Ar. alles was vorhergegangen ist, als eine Darstellung *καθόλου-ἁπλῶς* betrachtet, so wenig uns dies auch einleuchtet. Wie es zu verstehen ist, hat Stewart I 479–481 befriedigend geklärt. Übertragen wir dieses *καθόλου* auf MM, so wird plötzlich klar, daß es für deren Darstellung sogar weit besser zutrifft als für EN, denn in MM ist alles viel ausschließlicher als in EN auf die Herausarbeitung der proportionalen Gleichheit konzentriert. Diese aber kann man durchaus als „formal condition" (Stewart a. O.) der partik. G. betrachten und so ist die Wendung zu dem Thema *ὑπὲρ ποίου δικαίου* verständlich. – Was zur Sach-Erklärung aus der Freundschaftsabhandlung, sowie aus Rhet. und Pol. dienlich ist, hat Siegfried a. O. notiert.

Die Behandlung der drei Gemeinschaften (a) Vater-Sohn, b) Herr-Sklave, c) Mann-Frau; s. Pol. 1253b6) ist im wesentlichen in beiden Ethiken gleich. Nach MM gibt es im Falle a) überhaupt kein Rechtsverhältnis, solange der Sohn nicht erwachsen ist; das Verhältnis zwischen Vater und erwachsenem Sohn aber scheint als *πολιτικὸν δίκαιον* anerkannt zu werden (94b16–17). In der Beziehung b) kann höchstens das häusliche Recht herrschen. Eigentlich ist nur c) ganz nahe am Polis-Recht. In EN sind a) und b) dem Polis-Recht ähnlich, c) ist als häusliches Recht zu begreifen, aber das ist eben mit dem Polis-Recht nicht identisch (1134b17). Man sieht: es handelt sich bei den Abweichungen nur um Nuancen. Nach Platon (Leges 756e9–758a2; Band 6, 405), aus dessen Spätphilosophie auch der Begriff *πολιτικὸν δίκαιον* (Leges 757c6) stammt, wird das Polis-Recht mit Hilfe der geometrischen und manchmal, notgedrungen, mit der arithmetischen Proportion verwirklicht (ironisch: Rep. 558c5). Ebenso in EN (1134a28). In MM müßte eine entsprechende Aussage erwartet werden, aber das *ἴσον κατ' ἀναλογίαν* und *κατ' ἀριθμόν* wird expressis verbis nicht erwähnt. Doch ist 94b9 der Sache nach dasselbe gemeint, nämlich – nach Leges 757d5 ausgedrückt – daß die Bürger als *κατὰ φύσιν ἄνισοι* das *ἴσον* erhalten.

Die Darstellung im ganzen ist wie im vorhergehenden (94a6–25. 29–b2) so ausführlich und elementar gehalten, daß sich der Schluß aufdrängt, die konzentrierte Kurzfassung von EN müsse die spätere Etappe darstellen.

37,9 „Recht ist" (*δίκαιον τό*). Trotz Bonitz (*τι*) ist *τό* zu halten, nach 94b27. Die Begründung von Bonitz ([1]1844, 12) trifft nicht zu. Sein *τι* würde bedeuten, daß bereits in der „Quelle", die mit *φασίν* angedeutet ist, Kritik an dem Charakter dieses *δίκαιον* geübt war. Man darf nicht übersehen, daß die Verbesserungen von B., so mustergültig sie meist sind, die Sprache von MM nach den Parallelen aus EE, EN zurechtrücken. Deren Beweiskraft wird aber gemindert, wenn MM zeitlich früher liegt.

37,10 „wie es heißt" (*ὡς φασίν*). Aus Pol. I 2 darf man entnehmen, daß die Teile der Hausgemeinschaft und wohl auch die Rechtsverhältnisse nicht erst von Ar. klassifiziert worden sind. Man wird an die Leistung der Sophisten denken dürfen. Ar. zitiert Hesiod, Erga 405 (Pol. 1252b10), schwerlich als erster.

37,11 „das Recht“ (*τὸ δίκαιον*). Der Artikel ist von Bonitz a. O. wohl mit Recht zugesetzt.

37,12 „Tendenz“ (*βούλονται*). Ein besonders deutliches Beispiel für den Sinn dieses Verbums in solchen Formulierungen. Die Bürger haben gewiß nicht den Wunsch *τῷ τρόπῳ ἕτεροι* zu sein. – Minos 315a2: *ὁ νόμος ἄρα βούλεται τοῦ ὄντος εἶναι ἐξεύρεσις*.

38,1 „-stufe“ (*τάξιν*). S. o. S. 294 zu 31,16.

38,2 „losgelöst“ (*χωρισθῇ ἀπ'*). Das überlieferte *ἀπό* ist unmöglich und man versteht nicht, warum Bekker seine Emendation nur zweifelnd vortrug. An den beiden anderen Stellen (97b17. 98a4) ist das Verbum mit dem Gen. verbunden. Aber die Präposition ist deswegen nicht zu streichen; sie wirkt kraftvoller: Trennung in re, nicht logice. Wenn man Phaedo 67c6 (64c4) und Rep. 609d7 vergleicht, sieht man, warum Platon gerade im Phaidon *ἀπό* sagte. Für Spengels Streichung von *ἀπ' αὐτοῦ* gilt das zu 37,9 Gesagte.

38,3 „Gleichheit, Ähnlichkeit“ (*ἰσότης* + *ὁμοιότης* = b21). Der Doppelausdruck kommt, soweit ich sehe, sonst nur noch zweimal vor (Pol. III 6, 1279a9; EN VIII 10, 1159b2). Reflex aus Platon (Parm. 140e3–6; Leges 741a7. 848b9)?

38,4 „ein Stück“ (*δεσπότου τι*). Dies gehört eng zusammen mit dem Beispiel des Körperteils (94b12). Im Sinne von Pol. I 4, 1254a8–13 ausgedrückt: der Fuß ist nicht nur ein Glied von mir, sondern ohne mich gar nicht denkbar (daher keine Rechtsbeziehung möglich; es fehlt das *πρὸς ἕτερον*) – der Sklave ist nicht bloß Sklave des Herrn, sondern ohne den Herrn nicht denkbar (*ὅλως ἐκείνου*). Vgl. EE 1241b 23.

38,5 „die Frau“. Es schwebt vor, daß der Mann gegenüber der Frau *ἡγεμονικώτερος* ist, also das Verhältnis *ἄρχειν-ἄρχεσθαι* und damit das Polisrecht gegeben ist (Pol. I 12, 1259a39–b2). In Platons Politeia sind die natürlichen Fähigkeiten und die Beschäftigungen von Natur für Mann und Frau gleich, nur daß die Frau jeweils der schwächere Teil ist (*ἀσθενέστερον ἡ γυνή*, 455d6–e2).

38,6 „Natur-, Gesetzesrecht“ . . Parallele zu MM 94b30–95a7: EN 1134b18–35a5. Literatur: Band 6, 1956, 419 zu 110,9. Trude 140–173.

Beide Ethiken stimmen weiterhin in der Disposition überein: unmittelbar auf die Behandlung des Rechtsverhältnisses Mann-Frau (im Rahmen des Themas *τὸ πολιτικὸν δίκαιον*) folgen Reflexionen über Natur- und Gesetzesrecht, in beiden aperçuartig. Für beide Texte ist leicht nachzuweisen, daß sie die Kontroverse der Sophistenzeit voraussetzen (Band 6, 420 zu 111, 2; dort Hinweis auf Theaetet 167b7–c7. 172a1–b6; Rep. 358e3–359b5; Leges 889d6–890a9), also z. B. die Verwendung des protagoreischen Homomensura-Satzes als Polis-mensura-Satz (Theaetet a. O.); ferner, daß sie die Fragestellung kennen, ob der Staat von Natur sei oder ein contrat social, ob die Gesetze der Polis von Natur oder ad hoc geschaffenes Menschenwerk seien. Beide geben keine einseitige, sondern eine Kompromiß-Entscheidung. Beide lassen die alte Sehnsucht durchblicken, daß das ideale Gesetz *φύσει* sein (Leges a. O.) – oder daß es, wie der ps.-platon. Minos es entwickelt, den Zeus als obersten Garanten haben sollte (die kretischen Gesetze seien *ἀκίνητοι*, 321b3, weil sie von Minos stammen, dieser aber sie als *Διὸς παιδεία* empfangen habe). Beide deuten eine

Lösung an, die auf einer Erweichung des Begriffs der Physis als einer ehernen Unveränderlichkeit beruht, und führen zu diesem Zweck das *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* ein (Stellen in Band 6, 420 zu 111, 2); dabei bedienen sich beide des Beispiels der Rechtshändigkeit, die zur Beidhändigkeit umtrainiert werden könne, ohne daß dadurch der prinzipielle Vorrang der ersteren angetastet werde. Nicht nur das von Menschen gesetzte Recht ist in Bewegung, so lehren beide, sondern auch „die Naturdinge haben Teil an der Bewegung" (MM 84b32; EN 1134b24–30). Beide geben prinzipiell dem Naturrecht den Vorrang (MM 95a5; EN 1135a5); wohl jeder Grieche bewahrte als ehrwürdiges Vermächtnis die Worte der sophokleischen Antigone, nicht das ad hoc erlassene Gesetz des Kreon sei kraftvoll, sondern jenes andere, das nicht erst seit heute und gestern lebt, sondern ewig (456).

Eine Differenz zwischen MM und EN glaubte man (Stewart I 493; Trude 151 A. 90) darin zu erkennen, daß in EN (1134b18) das Naturrecht unter das Polisrecht subsumiert werde, während in MM ausdrücklich erklärt ist, nicht das Naturrecht werde gesucht, sondern das Polis-Recht; dieses aber sei *νόμῳ*, nicht *φύσει*. In Wirklichkeit ist aber in MM die Klassifizierung von EN gar nicht vorhanden. Es heißt (94b30): „Von den *δίκαια* sind die einen *φύσει*, die anderen *νόμῳ*", und nicht wie in EN: „Von dem *πολιτικὸν δίκαιον* ist ein Teil *φυσικόν*, der andere *νομικόν*" (1134b18); den Begriff *νομικόν* kennt MM nicht, ebensowenig das davon zu unterscheidende *νόμιμον*. In MM wird also eingangs lediglich ganz allgemein das gesagt, was auch in EN selbstverständlich wäre: es gibt Satzungen, die *φύσει* existieren, und solche, die ursprünglich nicht vorhanden waren, sondern erst seit dem Moment da sind, wo sie von der Polis gesetzt worden sind (*τοῦτο καὶ ἔστι δίκαιον ἤδη*, 95a4). Die Schlußbemerkung von MM besagt folgendes: das Naturrecht ist besser, es ist der Idealfall (= EN 1135a5: im Idealstaat ist die Diskussion *φύσει-νόμῳ* überflüssig). Wir wollen aber nicht den Idealszutand ins Auge fassen, so wenig wie wir früher das *ἀγαθόν* im Sinne der plat. Idee als für uns relevant angesehen haben, sondern das *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*. Wir suchen vielmehr das konkrete Polis-Recht. Dieses aber beruht nun einmal auf der Gesetzgebung. Ob unter diesen Gesetzen ein Unterschied waltet – so müßten wir wohl MM fortfahren lassen –, ob das eine *φύσει*-Charakter im eben beschriebenen Sinne hat, also in derselben Form auch bei einem Barbarenstamm vorkommen kann, oder ob es aus einer ganz speziellen Situation der griechischen Polis erwachsen ist, das bleibt außer Betracht. *κινητόν* ist beides (MM 94b32; EN 1134b29). Diese Schlußbemerkung könnte genau so in EN stehen. Weder hier noch dort könnte Ar. sagen: das Polis-Recht *ist* Naturrecht, sondern nur: in der idealen Polis ist Naturrecht. Aber, so würde Ar. fortfahren – nicht einmal in ihr ist es *ἀκίνητον*. Platon hatte bereits im Politikos klar gesehen, daß auch unter einem königlichen Manne, der die Idee des *δίκαιον* bei seiner Gesetzgebung vor Augen hat, kein Recht denkbar ist, das in unveränderlicher Vollkommenheit die menschlichen Dinge, die *μηδέποτε ἁπλᾶ* sind, bewältigte (294a10–b6. c7. 295c7. 300c9–d2).

38,7 „soll . ." (*δεῖ-μεταπεσόντα*). Konstruktion wie Leges 626b1. Bizarre Stellungen, wie hier von *μή*, nicht selten in MM, z. B. 95a1. *ἄν*: 93b29.

38,8 „haben Teil" (*μεταλαμβάνουσι*): zu 83b30 (s. o. S. 190; zu 10,7).

38,9 „in beiden Händen" (*ἀμφιδέξιοι*). Ausführlich darüber Leges 634a1–4; 794d5 bis 795d5, was von Ar. zitiert wird (Pol. 1274b12–15).

38,10 „links". ἀριστερά = Neutr. pl. wie τὰ δεξιά zeigt. Normalerweise müßte es dann in Z. 35 heißen τῶν ἀριστερῶν, aber dies in den Text zu setzen oder zuvor ἤ δεξιά-βελτίων zu schreiben wäre unerlaubt.

38,11 „Anwendung" (χρῆσιν). Diese wichtige Begründung findet sich in EN nicht.

38,12 „offenbar" (προφανές). „Das ist klares Naturrecht" scheint schwer erträglich. In τοῦτο, obwohl es in diesem Stil nicht anstößig ist, könnte ὅτι stecken, also: ὅτι . . . προφανές (ἐστιν). Das seltene Adjektiv kommt in den Ethiken, in dieser Bedeutung, nur hier vor. Aber es steht bei Plato, Rep. 530d2 und zweimal in der Topik (155b37. 156a26). Außerdem in Cat. 11b11, also in jener schon oben S. 151 wegen ihres Reichtums an ὑπέρ c. gen. besprochenen Stelle.

38,13 „Denn . ." (ὃ γάρ). Dieser nach τὸ γάρ unelegant wirkende Anschluß setzt einen Zwischengedanken voraus. Wenn das Naturrecht sich ändert und auch das sog. positive Recht sich ändert, scheinen sich die Unterschiede zu verwischen. Der Unterschied tritt aber sofort hervor, wenn man den negativen Begriff des Sich-veränderns beim Naturgesetz positiv wendet und sagt „es bleibt konstant", nämlich ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Ein Recht, das in dieser Weise charakterisiert ist, ist selbstverständlich (προφανές) Naturrecht ⟨und nicht wegen des immerhin vorhandenen Beweglichkeitscharakters positives Recht⟩; „denn erst dann kann von positivem Recht die Rede sein, wenn wir Menschen etwas als geltend gesetzt haben". D. h. wenn wir etwas getan haben, was eo ipso den φύσει-Charakter ausschließt. Die Setzung eines solchen Rechts besagt, wie oben bereits angedeutet, Setzung von etwas, was vorher in der „Natur" nicht vorhanden war, z. B. die Anordnung eines Opfers für den Feldherrn Brasidas im Pelop. Krieg (EN 1134b23).

Man darf vielleicht anmerken, daß „Nomos" für Ar. nicht etwas völlig Relativiertes bedeutet. Wenn er dem Polis-Recht den φύσει-Charakter abspricht, so heißt das nicht, daß das Gesetz heute so und morgen anders aussieht, wie es den Menschen gerade beliebt. Wie hätte er bei solcher Auffassung die von ihm so gepriesene allgemeine G. als „Erfüllung des Nomos-Gebotes" bestimmen können? Der arist. Nomos enthält u. a. auch die von den Dichtern verherrlichten Satzungen des ἄγραφος νόμος. Trude (142–150) hat im Anschluß an Hirzels berühmte Monographie die hier einschlägigen Partien aus Rhet. I 10 und 13 vorgeführt.

39,1 „Unrecht-ungerechte Tat . ." Parallelen zu MM 95a8–b4: EN 1135a9–33. b8–19; 1110b24–27; 1113b30–33. (Rhet. I 13). Literatur: Band 6, 1956, 421–423 zu 111, 6.

Durch die wiederholt genannte Arbeit von Trude zieht sich als roter Faden die Erkenntnis, daß die arist. Rechtslehre im Prinzip, und im Gegensatz zu modernem Rechtsdenken, Gerechtigkeitslehre ist. Auch wenn die Tugend der G. immer wieder in den juristischen Erörterungen zu entschwinden scheint und de facto in EN bis weit über die Mitte von Buch V hinaus (eben bis 1135a8) die äußere Seite der G., die Rechtsverhältnisse, das Hauptthema sind und dann erst die innere Seite dominiert; wenn also auch keine Rede davon sein kann, daß die G. jene tragende Rolle hat, wie in Platons Politeia, so bleibt doch dieses Wesentliche bestehen, daß Ar. auf den gerechten Akt, auf den diesen Akt ausführenden Menschen zielt und nicht auf ein BGB. Geben wir dem Juristen das Wort: „Die Bedeutung dieses Umstandes – also daß die Gerechtigkeit, nicht aber das Recht den Hauptgegenstand der aristote-

lischen Rechts- und Staatsphilosophie bildet – liegt darin, daß auf diese Weise der Mensch in seinem Sein und Handeln viel unmittelbarer angesprochen wird, als es durch ein objektives Normensystem der Fall sein kann. Verlangt ein objektives Normensystem viel eher nur äußere Handlungen, so fordert die Gerechtigkeit als Tugend, daß sich der Mensch seelisch auf ein Leben nach der Tugend richtet" (Trude 174).

MM und EN weisen wiederum beide dieselbe Disposition auf; denn in beiden erfolgt die Hinwendung zur inneren Seite nach der Diskussion über das Naturrecht. In beiden bildet der unmittelbar auf diese folgende Abschnitt (MM 95a8–14: EN 1135a9–15) den Auftakt zu der Feststellung, daß auch die G., wie jede andere ethische Tugend, das Element der *προαίρεσις* enthält. Nur war es aus naheliegendem Grunde bei den anderen Tugenden nicht nötig, verbale oder substantivische Begriffe zu bilden (etwa *ἀνδρειοπραγεῖν* wie *δικαιοπραγεῖν*) um die innere Seite zu ihrem Recht kommen zu lassen. Daß diese Neubildungen (*δικαίωμα* nur in EN) Platonisches formulieren, ist in Band 6, 398 zu 95,3 gezeigt.

Beide Ethiken konstituieren also die G. als *ἕξις προαιρετική*, was schon in der Topik (145b36; s. auch Rhet. 1374a9–17) vorgebildet ist, und damit ist untrennbar das Moment der Willentlichkeit verbunden. Entsprechend ihrem weiteren Ausgreifen behandelt EN *προαίρεσις* und *ἑκούσιον* gesondert (1135a22; b8–11), worauf Walzer (128), wie mir scheint, ein übermäßiges Gewicht legt. Beide Ethiken zitieren nur bezüglich des *ἑκούσιον* ihre früheren Darlegungen. Wir haben bereits festgestellt (s. o. S. 246), daß MM sich mit Recht darauf beruft, sie habe das *ἑκούσιον* bereits definiert. Die Kritik, die Ramsauer (1858, 47–49) in diesem Zusammenhang an MM übt, trifft insofern nicht das Richtige, als der Text von MM (95a16–17) nur so zu verstehen ist, daß die Unterscheidung von Unwissenheit nach dem Dreierschema Person, Mittel, Zweck jetzt neu eingeführt, nicht aber behauptet wird, dies sei schon I 16 geschehen. EN (1135a23) gibt diese Unterscheidung sprachlich in derselben Form (*ὅν-ᾧ-οὗ ἕνεκα*) und behauptet, dies bereits früher gesagt zu haben. Das ist aber genau genommen nicht richtig, denn in III 2, 1111a3–6, worauf sich der Rückverweis bezieht, werden 6 Kategorien aufgezählt, worunter natürlich auch die jetzt hervorgehobene Dreiheit sich befindet, aber in der Form *ἐν τίνι-τίνι-οὗ ἕνεκα*. Die Formulierung mit *ὅν* usw. findet sich in genau derselben Reihenfolge nur in EE II 9, 1225b2. Formal betrachtet führt also auch EN Neues ein.

Im übrigen trägt die Darstellung in MM wiederum alle Zeichen der erstmaligen elementaren Formulierung an sich. Auf das Plus-Material von EN gehe ich nicht weiter ein. Doch sei angemerkt, daß ich das Fehlen des Begriffes *κατὰ συμβεβηκός* in beiden Büchern von MM, obwohl er in den logischen Schriften seinen festen Platz hat, nicht zu deuten vermag. Zufall? EN spricht in diesem Abschnitt (1135b3–8) wiederholt von dem akzidentellen (Un)rechttun. Dagegen ist jenes Plus zu beachten, das MM gegenüber EN aufweist: die Berücksichtigung einer „natürlichen" Unwissenheit (95a38) bei den Kindern. Dies stimmt ganz zu dem Interesse der MM für die natürlichen Gegebenheiten und ist das Gegenstück zu dem kindlichen Impuls in Richtung auf das Sittlich-Schöne (1206b22–25). Darin aber dürfen wir mit Sicherheit platonisches Erbe erblicken. Denn nur Platon hat das Kind, wir dürfen ruhig sagen: bis in den Mutterleib hinein studiert (Leges VII) und an den Säugling ist offenbar in MM gedacht. Es ist eine Regung des *θυμός*, wenn er nach Vater und Mutter schlägt; schon Neugeborene sind *θυμοῦ μεστά* (Rep. 441a7). An dieser Stelle

leitet Platon seine Beobachtung ein mit: *καὶ γὰρ ἐν τοῖς παιδίοις τοῦτό γ' ἄν τις ἴδοι* und in MM (1206b22) heißt es: *ἴδοι δ' ἄν τις τοῦτο ἐκ τῶν παίδων.* Damit Vergleichbares findet sich in EE, EN nicht.

39,2 „so ohne weiteres" (*οὕτω*). Wie 1203a7. Man sieht nicht, wie dies aus dem Vorhergegangenen gefolgert werden könnte. Also wird man *οὕτω* als Floskel zu verstehen haben, die mir sonst bei Ar. unbekannt ist. Doch siehe Gorg. 503d5 (*οὑτωσὶ ἀτρέμα σκοπούμενοι*) und die weiteren Beispiele zu Symp. 176e2 im Komm. von Hug-Schöne (Leipzig 1909[3]); dazu Lysis 216a4; Phileb. 12c6 (*ἀκούειν μὲν οὕτως ἁπλῶς*).

39,3 „Gesetz" (*νόμῳ*). EN (1135a10) muß hier, entsprechend ihrer Lehre, formulieren: *τῇ φύσει ἢ τάξει* (= *νόμῳ*) sc. *ὡρισμένον.*

39,4 „unterschlagen" (*ἀποστερῆσαι*). In EN positiv gewendet (1135b4 *παρ. ἀποδιδόναι*). Daß das peripat. Material aus dem attischen Gesetz stammt, sieht man hier besonders deutlich: Demosthenes 21, 42–46 (bes. 44: *ἂν μὲν ἑκὼν παρ' ἑκόντος τις λάβῃ τάλαντον . . . καὶ τοῦτ' ἀποστερήσῃ*).

39,5 „Wann?" *πότε, πότε οὔ*: *πότε ὑπάρχει καὶ πότε οὔ, οὐ ῥᾴδιον διιδεῖν* (Meteor. 390a20).

39,6 „ausgeführt" (*εἴρηται*): 87b31–88b38; zu *ἐπάνω* s. o. S. 283 (zu 29,4).

39,7 „Ähnlich" usw. (*ὁμοίως καὶ ὡσαύτως*). Diese Verbindung kenne ich sonst nicht. Aus stilistischen Gründen sagt Platon einmal: *ὁμοίως μὲν συλλαβή, ὡσαύτως δὲ στοιχεῖον . . . ἄγνωστον* (Theaet. 205e2).

39,8 „Mißgeschick" (*ἀτυχής*). EN arbeitet nur mit dem Substantiv *ἀτύχημα* und hebt davon – was in MM nicht geschieht – das *ἁμάρτημα* ab (1135b16–19), wohl kaum zum erstenmal, wenn man Demosthenes 23, 70, Rhet. ad Al. 1427a27–b10 und Rhet. I 13, 1374b2–10 (hier unter dem Stichwort *ἐπιείκεια*) liest. Das Adjektiv kennt Ar. nur in EE (1247a2. 13), aber dort ist der geborene Pechvogel gemeint. Das Beispiel, das MM dazu bringt, wird gut illustriert durch die 2. Tetralogie in Antiphons Werken (ein junger Mann hat beim Speerwerfen einen anderen getötet, der in die Wurfrichtung lief).

39,9 „Nachdem also . ." (*ἐπεὶ οὖν-διορισμός* d27). Die Umständlichkeit des unelegant stilisierten Satzes (*τοῦτο-ὅ-ὅταν*) erklärt sich daraus, daß der Begriff der *ἄγνοια* jetzt zum erstenmal eingeführt wird, während es in EN schon in Buch III (1110b25; 13b30) geschehen war.

39,10 „oben" (*μικρὸν ἐπάνω*). Geht auf das unmittelbar Vorhergegangene. Ich kenne sonst kein Beispiel eines so wenig weit zurückreichenden Verweises – außer der von H. Diels (SB Berl. Ak. 1883, 491) geklärten Stelle Phys. 217b30, wo eine Untersuchung *διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων* angekündigt wird und die Ausführung sofort (217b32–218a30) folgt. Aber dort steht kein ausdrücklicher Vorverweis. Dagegen findet sich bei Platon dreimal ein *σμικρῷ πρόσθεν* u. ä. Allerdings ist dort der Abstand viel größer (Leges 872d5: 870d5; Leges IV 719b4 geht auf B. II (!) und nur Phileb. 42a5 ist eine wirkliche Parallele zu MM – wenn man den Rückverweis auf 41e9 und nicht auf 38c5f. bezieht.

39,11 „ungerecht“ (*ἄδικος*). Überzeugende Emendation des überlieferten *αἴτιος* durch den Humanisten Vettori (s. o. S. 113).

40,1 „Unwissenheitszuständen“ (*ἄγνοιαι*). Zum Plural s. o. S. 298 (zu 32,11).

40,2 „auch für jene“ (*κἀκείνοις*). Der umständliche Stil wird bis zum Schluß des Abschnittes beibehalten. Erst (a 27) wird ganz allgemein unterschieden: a) einfache Unwissenheit – b) verschuldete U. Dann folgt das Beispiel für b). Die U. aus Trunkenheit gibt nun Anlaß auch an andere mögliche Formen von U. zu denken. Und so geht es wieder von vorne an: erst b) *-ὅσαι μέν*, dann a) *-ὧν δέ*. Und obwohl ja alles klar wäre, wird zu b) noch einmal gesagt: diese unverschuldete U. ist selbstverständlich nicht als bloßer Zustand gemeint, aus dem kein Handeln folgt, sondern sie muß Ursache eines Handelns werden. Nach unserem Sprachempfinden ist *ἀλλά* (b 36) mit „und“ zu übersetzen, also: „wenn sie nicht selber schuld sind, und die U. auch diese Leute, genau so, wie die oben angenommenen, zum Handeln treibt . .“ In den Stil von a 28 (*ὅταν-ἀδικεῖ*) übertragen würde der Satz lauten: *ὅταν δὲ τῆς ἀγνοίας μὴ αὐτοὶ ὦσιν αἴτιοι καὶ πράττωσί τι κατὰ τὴν ἄγνοιαν, οὐκ εἰσιν ἄδικοι.*

40,3 „schlagen“ (*τύπτουσιν*). Wie 94 b 32; 83 b 30 (s. o. S. 190) 95 b 4 *λέγονται.*

40,4 „Unrecht erleiden . .“ Zunächst die Parallelen zum letzten Abschnitt (95 b 5 bis 96 b 3) der G.-Lehre. MM 95 b 5–7: EN 1136 a 15–16. || MM 95 b 7–9: EN 1136 a 21 bis 23. || MM 95 b 10–17: EN 1136 b 8–22. || MM 95 b 17–24: – – || MM 95 b 25–34: EN 1136 a 31–b 1; b 5–8. || MM 95 b 35–96 a 6: (EN 1138 a 4–7). || MM 96 a 6–25: EN 1138 a 14–27. || MM 96 a 25–33: EN 1138 b 9–14; MM 1211 a 27–30; EE VII 6, 1240 a 15 bis 21 (II 8, 1224 b 21–29). || MM 96 a 34–b 3: (EN 1136 b 14–34).

Inhaltsangabe: s. Gliederung im Text. – Beide Ethiken bringen das neue Thema an derselben Dispositionsstelle. Beide weisen durch den Begriff der Willentlichkeit einen Zusammenhang zum Vorhergehenden auf, markieren ihn aber nicht ausdrücklich. In beiden wird das Thema „Recht und Gerechtigkeit“ abgeschlossen durch eine Diskussion über Platons innerseelische Position, ohne daß Platon genannt wird. In MM folgt darauf freilich noch eine „Anmerkung“ (96 a 34–b 3); da dies aber in arist. Pragmatien nicht selten ist, wird dadurch die Endstellung der Platon-Diskussion nicht tangiert. Das Gedankliche der einzelnen Abschnitte ist im wesentlichen in beiden Ethiken gleich; nur wechseln, wenn wir von MM ausgehen, die Motive in EN gelegentlich den Platz. Die bedeutendste Differenz ist, daß das Thema des Sichselber-Unrechttuns in EN unterbrochen wird durch zwei Kapitel, deren Hergehörigkeit nicht ohne weiteres einsichtig ist (V 13: „Ist es leicht gerecht zu sein?“ Dazu Band 6, 431. V 14: Aequitas. Dazu Band 6, 434). Von den übrigen Unterschieden heben wir noch hervor: die enge Verbindung von *ἑκὼν ἀδικεῖσθαι* und *ἑαυτὸν ἀδικεῖν* (z. B. EN 1136 a 33; b 16); in MM scheint die Cäsur bei 95 b 35 zu liegen. Ferner: in MM taucht auch in diesen Zusammenhängen das *κατὰ συμβεβηκός* nicht auf (in EN z. B. 1136 a 25 und in den in MM nicht vertretenen Partien). Und schließlich fehlt in MM das Gorgiasproblem: „Ist Unrecht leiden ein Übel?“ (EN 1138 a 28–b 5; dazu Gnomon 24, 1952, 76; Band 6, 1956, 436 zu 121,1).

40,5 „wie?“ (*ὑπέρ-πῶς*). Ich kenne dazu keine Parallele.

40,6 „nicht mehr“ (*οὐκέτι*) = 95 b 16. Brink 1933, 30, 33. Dort auch Statistik über das logische *οὐκέτι* in MM (es fehlt 99 a 34).

40,7 „Strafe" (τὸ κολάζεσθαι). Term. technicus für gerichtliche Strafe (z. B. Antiphon 3, 3, 7; 3, 4, 8). In dieser Kürze ist der Text nicht gleich verständlich, weil er zu involvieren scheint, daß ein Urteilsspruch Zufügen von Unrecht ist. Gemeint ist: unfreiwillig, zum mindesten ungern, nehmen wir es entgegen, wenn wir unser „Recht" in Form von Strafe erhalten; um wieviel weniger werden wir dann geneigt sein, objektives Unrecht entgegenzunehmen. In κολάζεσθαι liegt also das klarere δικαιοῦσθαι von EN (1136a18–23).

40,8 „Ja, aber" (ναί, ἀλλ'). Wie 90a37. 1208a20. 1212b12 und Met. VIII 4, 1044b16. 19. Brink 1933, 62; Arnim [8]1929, 21. Wenn Brink (A. 109) behauptet, das ναί sei „gerade recht, um wieder die Lebhaftigkeit des Disputes auf den vertrockneten Boden der Pragmatie zu leiten", so waren auch Top., Rhet und Met., wo dieses ναί vorkommt, vertrocknet (Ramsauer 8).

40,9 „abtreten" (παραχωρεῖν τινι). Kommt, wie es scheint, sonst bei Ar. in dieser Konstruktion nicht vor, ist aber normales Attisch. S. auch 98b27 u. Ath. Pol. 23, 2.

40,10 „sahen" (ἦν): 93b19–24.

40,11 „Argument" (φησίν): sc. ὁ λόγος. S. o. S. 238 zu 20,12.

40,12 „der" (οὗτοι). Ich erinnere mich nicht, eine derartige Wiederaufnahme des weit zurückliegenden Subjekts bei Ar. gelesen zu haben. Besonders beliebt bei Herodot; zahlreiche Beispiele bei Kühner-Gerth 1, 660, 4. Dort (661) die Bemerkung: „eine solche Ausdrucksweise stimmt ganz zu dem Wesen des Vortrages Herodots, der durchweg die mündliche Erzählungsweise wiedergibt."

40,13 „prahlt" (καλλωπίζονται). Bonitz notiert außerdem nur Pol. VII 11, 1330b34 und Rhet. in Al. 1421a4 (Brief). Lieblingswort Platons. Dasselbe gilt von dem viermaligen σεμνύνεσθαι, wo Bonitz nur EN 1124b21 und Rhet. ad Al. 1441b25 notiert. – ἐπὶ c. gen. singulär.

41,1 „derartigen" (καὶ τοὺς τοιούτους). Susemihls Dativ kann ich mir nur als Angleichung an 88a6 erklären, wo eben nach ἐναντιοῦσθαι der übliche Dativ steht. Aber Susemihl wird durch Plato, Crat. 390e5 (ἐν. πρὸς ἃ λέγεις) wiederlegt.

41,2 „Unterscheidung" (ὁ διορισμός). Wir haben schon wiederholt feststellen können, daß MM mit geprägtem Material arbeitet. So ist in 95b25 der bekannte Logos und hier die bekannte, in Übungen benützte Unterscheidung gemeint. Der Artikel darf also nicht getilgt werden.

41,3 „unterbinden" (κωλύειν τὸν λόγον). Ungewöhnlich. Aber wie Xenophon (Anab. IV 2, 24) sagt. κ. τὰς παρόδους = verhindern, daß die anderen durchgehen konnten, so hier κωλύσει συμπεραίνεσθαι τὸν λόγον.

41,4 „Wunsch" (βουλόμενος). Arnim [9]1929, 24–26 richtig gegen Walzer 101.

41,5 „für ihn selbst" (αὐτῷ). Ich verstehe: τὰ αὑτῷ φαῦλα πράττειν. Oder sollte p. a. zu βούλεσθαι ἑαυτῷ τὰ ἀγαθά (z. B. EN 1159a12) konstruiert sein?

41,6 „wieder" (πάλιν). Dieser neue Einsatz überrascht. Eben war es als möglich hingestellt und widerlegt worden, daß ein ἀδικεῖν ἑαυτὸν möglich sei. Und nun wird schon wieder dasselbe Problem aufgeworfen, nämlich ob es möglich sei. Um dies zu verstehen, muß man sich klarmachen, daß (a) ἑκὼν ἀδικεῖσθαι und (b) ἑαυτὸν ἀδικεῖν nicht dasselbe ist. (a) setzt zwei Personen voraus und so war das Beispiel (A)

gewählt und durch (A′ A″) geklärt worden. (b) setzt nur eine einzige Person voraus, in deren Innerem das Unrecht geschieht: Beispiel (BB'). Auch in EN haben wir die Doppelheit (a) und (b): 1136a23–b14 (Band 6, 428 zu 115, 1). Und in beiden Ethiken empfinden wir es als mißlich, daß nicht klar gesagt wird, daß man durch ein Beispiel, das nur eine Person voraussetzt (= den Unbeherrschten), der durch zwei Personen gegebenen Problematik eigentlich nicht beikommt. Ein Unterschied zwischen den beiden Ethiken besteht nur insofern als MM erst ein Zwei-Personen-Beispiel bringt (95b5–24) und dann mit dem *ἀκρατής*-Argument (95b25) dagegen angeht, während EN nach diesem Argument ohne weiteres wieder übergeht zu der Zwei-Personen-Situation, wie sie in der homerischen Szene zwischen Glaukos und Diomedes gegeben ist (1136b8–25). Doch scheint Ar. in EN wenigstens durch die Art der Formulierung (1136a31–b1) anzuzeigen, daß er sich der grundsätzlichen Verschiedenheit von *ἑκὼν ἀδικεῖσθαι* und *ἑαυτὸν ἀδικεῖν* bewußt ist: „Wenn der Unbeherrschte sich selbst freiwillig schadet, so folgt, daß ein solcher freiwillig Unrecht erleidet (von sich, nicht von einem anderen) und daß es möglich ist, sich selbst Unrecht anzutun. Das letztere übrigens, nämlich ob es möglich ist, sich selbst Unrecht anzutun, gehört in die Reihe der offenen Fragen."

In ähnlichem Sinne nun ist das Problem in MM (95b25–34) provisorisch behandelt. Wir paraphrasieren (95b35–96a6: „Wir haben gesehen, daß Unrecht gegen sich selbst nicht möglich ist. Aber soeben wollten wir nur ein Argument vorbringen gegen die These, es sei beim Vorhandensein zweier Partner möglich, daß der eine freiwillig Unrecht entgegennehme. Und obwohl das Argument 95b25–34 nicht mit dem Begriff *ἀδικεῖσθαι ὑπ' ἄλλου*, sondern mit *ἀδικεῖσθαι ὑφ' ἑαυτοῦ* arbeitet, also nur mit einem Partner rechnet, erfüllte es seinen Zweck durch Einführung des Momentes der *βούλησις*, das natürlich auch dann gilt, wenn zwei Partner vorhanden sind. Wir haben aber damit das Problem des Sich-selbst-Unrechttuns noch nicht für sich, isoliert, betrachtet. Das soll jetzt (*πάλιν*) geschehen, mit neuen Argumenten.

Man sieht übrigens aus dem recht umfänglichen Bemühen (in EN, nach Zwischenstücken, ebenfalls nochmaliger Einsatz, V 15) gerade um dieses Problem, das nicht auf öffentlicher Bühne, sondern in der eigenen Brust lokalisiert ist, wie doch MM und EN noch in gleicher Weise an Platons Lehre von der inneren (Un)gerechtigkeit hängen, auch wenn sie sie de facto durch die ganze Anlage ihrer Rechtslehre verlassen haben. Für die eigentliche Rechtslehre, für die juristische Seite gibt diese innere *ἀδικία* nichts aus, auch wenn man sie sich nach außen, auf den Geschäftsverkehr projiziert, durchaus vorstellen kann (s. Joachim 159). Auf jeden Fall sehen wir erneut, daß Ar. auf keiner Stufe seines ethischen Denkens (für EE folgt ein Beleg u. S. 331; zu 42,4) mehr geneigt war, das Gesamtproblem von Gerechtigkeit und Recht einzig und allein so aufzurollen, wie Platon es getan hatte, also zu argumentieren: Gerechtigkeit als Polis-verbindendes Phänomen ist nur möglich, wenn sie in der Seele des einzelnen Polites als Harmonie der Seelenteile verwirklicht ist. Und doch ist dies, wie ich meine, das letzte Wort, das jegliche Philosophie jeglicher Zeit zu dem Problem zu sprechen hätte: die Koëxistenz der Menschen wird erst dann gut sein, wenn der Einzelne gerecht zu sich selbst und damit gerecht *πρὸς ἕτερον* geworden ist.

41,7 „das, was" (*ἅ-ταῦτα*). Immer wieder hat man gerade in der Gerechtigkeits-Abhandlung den Eindruck, schlichtesten Vortragsstil zu hören (s. auch 95b20 und

die Kakophonie πράττειν τάττει, 95b38), der Eleganz der Formulierung nicht erstrebt. Wie geformt ist dagegen EN 1129b19–25!

41,8 „das Gesetz". Auch in EN tritt gegen Schluß der ganzen Abhandlung noch einmal der Gegensatz: iustitia universalis-particularis in Erscheinung (MM 96a18: EN V 15, 1138a5 + 24).

41,9 „Körper". Es fällt auf, daß bei der Einführung der iustitia universalis der Nomos sich weder in MM (93b3) noch in EN (1129b19. 38a6) um den Körper kümmert. Wir haben hier in MM, und nur hier, die klassische Güterdreiteilung vor uns: Seele-Leib- τὰ ἐκτός. Im VII. Brief (331a6) sagt Platon, indem er seinen Rat an die Dion-Freunde einleitet: „Wenn jemand meinen Rat erbittet περί τινος τῶν μεγίστων.. οἷον περὶ χρημάτων κτήσεως ἢ περὶ σώματος ἢ ψυχῆς ἐπιμελείας" (dazu F. Novotný, Komm. 1930, 177).

41,10 „andere" (ἄλλον): der in der Rechtslehre geforderte ἕτερος ist hier mit dem handelnden Subjekt identisch.

41,11 „Bezogenheit" (ἀναφορὰ εἰς). Häufiger bei Ar. verbal ausgedrückt: ἀναφέρειν πρός. Mit εἰς notiert Bonitz nur Rhet. ad Al. 1437b24, MM 1211a3, EE 1219b13. Zu ἡ ἀναφορά ἐστιν εἴς τι notiert Bonitz außer MM nur Rhet. ad Al. 1420a20. Das steht zwar in dem unechten Brief, ist aber als gut attisch bezeugt durch Demosthenes 24, 13.

41,12 „gewesen sein" (ἦν): Arnim [8]1929, 14.

41,13 „noch auch" (οὐδ' ἑκόντα sc. πράττειν, nach a16). Der Satz vom Widerspruch und dem ausgeschlossenen Dritten wird also für zwei Fälle angekündigt: in 96a6–13 wird der erste, in 96a13–17 der zweite behandelt. Der eben genannte Satz wird elementar vorgetragen, als ob er den Hörern noch nicht bekannt sei; in EN (1138a18. 22) ganz kurz. Zur Formulierung des Axioms ist in EN ἅμα verwendet (wie Met. IV 3, 1005b19), in MM (96a8) κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον (wie Met. XI 5, 1061b36).

42,1 „gleichzeitig" (ἅμα). Die Kritik Ramsauers (1858, 16) an den Worten οὐδ' ἑκόντα ἅμα καὶ ἄκοντα (96a8) ist überspitzt.

42,2 „gewinnen aus" (λαμβάνειν ἐκ). Ebenso unbekümmert wie oben (95b36) ἐκ τοῦ ἀκρατοῦς σκοπεῖσθαι. Siehe u. S. 366.

42,3 „immer so" (πάντες): nicht ἄνθρωποι, sondern οἱ ἀδικοῦντες. – Vgl. den Stil von EN 1138a23–26.

42,4 „Die Seele" . . Das in 96a25–33 entwickelte Problem ist im Gnomon (24, 1952, 77–79) an Hand des Materials aus allen drei Ethiken (EE VII 6, 1240a15–21; II 8, 1224b21–29) analysiert und der platonische Ausgangspunkt (Rep. 430d6–431b1) festgestellt. – Zu der Aussage des Ar. (EN 1138b6), daß Platons Lehre nur metaphorische Bedeutung habe, wäre nachzutragen die scharfe Kritik des Ar. an metaphorischem Sprechen in Top. 139b32–140a2 (πᾶν γὰρ ἀσαφὲς τὸ κατὰ μεταφορὰν λεγόμενον). Ferner Pol. VII 3, 1325b16–32; dort wird einander entgegengestellt: Tätigkeit einer Polis nach außen – Tätigkeit der Teile der Polis untereinander; Tätigkeit des Denkers, nach außen gerichtet – innere Tätigkeit, innerhalb der einzelnen geistigen Bezirke (s. Band 6, 1956, 594–5 zu 234, 2). – Auch heute noch nützlich:

R. Loening, Die Zurechnungslehre des Ar., I. Band der Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre, Jena 1903, 14f.

42,5 „hat-in sich" (ἔχει τι αὐτῆς). Zur platonisierenden Sprache bei der Wiedergabe platonischer Psychologie: Gnomon a. O. 79. Keine der anderen Ethiken hält sich gerade hier und 1208a12 so nahe an Rep. 431a3–5: Der Ausdruck *κρείττων αὑτοῦ* will besagen *ὡς τι ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἔνι, τὸ δὲ χεῖρον*. Tim. 69e5: *ἄμεινον-χεῖρον*. Ar., Protr. 41, 29 P; Pol. VII 14, 1333a21.

42,6 „innerseelischen" (*τῶν ἐν ψυχῇ*): Rep. 444d8 *τὰ ἐν τῇ ψυχῇ*. EE 1224b25 (Theiler 1934, 369).

42,7 „ja" (*γάρ*). Susemihl hätte nicht *δέ* gegen alle Hss in den Text nehmen dürfen. Er hat nicht gesehen, daß dieses *γάρ* nach dem von a26 zu verstehen ist.

42,8 „untergeteilt" (*διειλόμεθα*): 94b19–29. Jetzt verstehen wir, warum 94b24 nicht *ἀσθενέστερον* o. dgl. gesagt ist, sondern *χεῖρον*.

42,9 „so daß" (*ὡς*). Statt *ὥστε*. Ist vielleicht ionischer Einfluß (Herodot, Xenophon, Sophocles). Kühner-Gerth 2, 401, A. Bonitz (872a32) notiert nur 2 Beispiele aus Rhet. ad Al. – Sollte (wegen *γίνεσθαι*) *ἄδικον* und *δίκαιον* Neutrum sein?

42,10 „Augenmerk" (*ἐπισκοπούμεθα*). Bonitz gibt keinen Beleg für medialen Gebrauch. Dieser ist sehr häufig bei Platon, z. B. Theaet. 180c6 *ὥσπερ πρόβλημα ἐπισκοπεῖσθαι*.

42,11 „Wiederum . ." (*πάλιν*). Diesen Schlußabschnitt kann ich nur als Nachtrag verstehen. Man kann vergleichen EN 1136b14–34, aber von der dort vorhandenen Beziehung zu dem Problem des Sich-selber-Unrechttums (Band 6 zu 116,2) ist in MM nichts zu finden; der Verteilende in MM kann nicht unter der Alternative betrachtet werden: tut er Unrecht – tut er sich Unrecht? Die Frage: verfehlt sich der Verteilende gegen das Naturrecht oder gegen das positive, ist auch in EN (1136b32–34) gestellt und wie in MM beantwortet.

42,12 „Palmzweig" (*τὸν φοίνικα*). Der RE-Artikel „Agones" weiß in dem Abschnitt „Siegespreise" (847–9) nichts über den Zweig der Dattelpalme zu berichten, auch nicht das Oxford Class. Dictionary unter „Athletics". Wenn wir uns an den RE-Artikel „Phoinix" (401–2) halten, so müßte man schließen: da dem Verf. zufolge die Sitte, dem Sieger eine Palme zu geben, erst aus der römischen Kaiserzeit stammt, wäre MM ein kaiserzeitliches Produkt. Darüber brauchen wir nicht zu sprechen, weil dies ja schon durch die Areios-Zitate (s. o. S. 101) ausgeschlossen ist. Aber der Verf. scheint der irrigen Meinung zu sein, daß die einschlägigen Nachrichten des Pausanias, Pollux, Plutarch von einem Brauch der Kaiserzeit handeln, weil das kaiserzeitliche Autoren sind. In dem Zeugnis des Chrysipp aber (SVF III 699) faßt er *φοῖνιξ* als Metonymie für Sieg, obwohl der Wortlaut, genauso wie in MM (dieses Zeugnis kennt der Verf. nicht) dies stricte verbietet. Kurz, von der Realienforschung her kommt uns kein chronologisches Kolumbus-Ei. Das Chrysipp-Fragment (aus *Περὶ τοῦ δικάζοντος*) beginnt: „Darf der Spielrichter *τὸν φοίνικα ὁποτέρῳ βούλεται ἀποδοῦναι?*" Es ist kaum zu zweifeln, daß die früheren Verfechter stoischen Einflusses auf MM dieses Zeugnis in ihrem Sinne verwertet hätten, wenn es ihnen bekannt gewesen wäre. Aber die Situation bei Chrysipp ist denkbar weit von der peripatetischen entfernt und dient vor allem der Vorführung des rein stoischen *ἐπίκλισις*-Begriffes. Als Parallele

bleibt also nur der Ausdruck *τὸν φοίνικα ἀποδοῦναι.* Da aber wird niemand mit Sicherheit bestimmen können, ob überhaupt Entlehnung vorliegt, und vor allem nicht, wer etwa der Entlehnende ist. — Der gerechte Richter: Plato, Leges 659ab.

43,1 „Wahrheit, Wirklichkeit" (*ἀληθείᾳ, φύσει*). Die Ausdrücke, die Ar. für den Begriff „Naturrecht" gebraucht, verzeichnet Bonitz (Index 196b57–197a2). Man sieht: die Formulierung von MM ist singulär (EN 1136b34 *τὸ πρῶτον δίκαιον*). Sie klingt nach Protr. 54, 4 P, dürfte aber im 4. Jh. Gemeingut – aus der Sophistenzeit – gewesen sein, da Aischines (3, 168) die Richter auffordern kann, sie sollten *εἰς τὴν φύσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν ἀποβλέπειν.* S. auch Gnomon 28, 1956, 344–5.

43,2 „schien" (*τὸ δοκοῦν*). Merkwürdiger Ausdruck für das den Gegensatz zum Naturrecht bildende positive Recht (*δίκαιον νόμῳ*). Ich denke, hier ist das Ermessen gemeint, das dem Richter als Spielraum in den Fällen gegeben ist, wo das Gesetz keine direkte einschlägige Einzelvorschrift bietet, an die er sich automatisch halten könnte. In der Tat ist es schwer vorstellbar, welche positive Gesetzesbestimmung bei einer solchen sportlichen Entscheidung angezogen werden könnte. So verstehe ich den Ausdruck nach Top. 106b31–33: *δικαίως κρῖναι* heißt sowohl *κρῖναι ὡς δεῖ* (= Naturrecht?) als auch *κατὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην κρῖναι.* Anders urteilt darüber Arnim [5]1927, 17, doch kann ich ihm in der Beurteilung von EN 1136b32 nicht folgen.

Kapitel 34

Inhalt. (Die dianoëtischen Tugenden.) Vorläufige Frage nach dem Sinn des Begriffes der „richtigen Planung" beim Verwirklichen der Tugend. Planung ist ein Phänomen der rationalen Seele. Diese hat einen spekulativen und einen überlegend-entscheidenden Teil. Ersterer scheidet aus, letzterer dagegen hat seine Funktion in der ethischen Wirklichkeit, da diese nicht unbewegte Gegenstände für die Spekulation bietet, sondern reale, bewegte Gegenstände für die Entscheidung. Neueinsatz: Betrachtung von fünf Spielarten des Rationalen, der wissenschaftlichen Erkenntnis, der praktischen Einsicht (abgehoben vom praktischen Können), des intuitiven Verstandes, der philosophischen Weisheit, der Vermutung. Wesensunterschied von praktischer Einsicht und philosophischer Weisheit. Beide sind aber Tugenden. Betrachtung zweier weiterer Spielarten des Rationalen: die Verständigkeit ist eine geringere Unterart der praktischen Einsicht; ähnlich ist auch das Verhältnis der intellektuellen Gewandtheit zur praktischen Einsicht. Ausdrückliche Begründung, warum die philosophische Weisheit in einem Traktat über Ethik erscheint. Das Problem der natürlichen Tugenden. Ihre Verbindung mit dem planenden Element. Formulierung des eigenen Standpunktes durch Polemik gegen Sokrates und die Alte Akademie. Corollarien: ist die praktische Einsicht eine Tugend? Ist sie auf das Handeln bezogen, und in welchem Sinn? Ist sie der philosophischen Weisheit überlegen?

43,3 „Nachdem . ." Zur Einführung in das Gesamtkapitel. Literatur: L. H. G. Greenwood, Aristotle, Nic. Ethics Book VI, with essays, notes and translation, Cambridge 1909, 1916; E. Kapp (1912, 48–53); Arnim ([1]1924, 63–77, 81–86; [4]1927, 113–137; [5]1927, 23–40; [8]1929, 26–57); Walzer (1929, 177–203); Arnim ([9]1929,

35–42); J. Hirschberger, Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate (Philologus, Suppl. 25, 1, Leipzig 1933); J. Roebben 1949. Wesentliches und Richtiges über die Trennung des aktiven und spekulativen Lebens bei F. Wehrli, Ethik u. Medizin (Mus. Helv. 8, 1951, 36–38).

Eine umfassende Analyse des platonisch-aristotelischen Ringens um die philosophische Bestimmung – sagen wir allgemein: des „Geistelementes" in der Tugend gibt es noch nicht. Wir notieren im folgenden die einzelnen noch kenntlichen Etappen. Bereits Platon hat das Geistelement nicht nur mit dem Terminus „Phronesis" gefaßt. Die meisten Termini des entsprechenden Teiles der peripat. Ethik treten bereits im Cratylus (411 d 4–414 c 3) und Philebos (19 d 4) auf: W. Jaeger ([2]1928, 402[2]) und Walzer (178). Dazu füge ich ein vergessenes Zeugnis des Menexenos (246 e 7): *πᾶσά τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης, καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται* (vgl. EN 1144 a 23–28). Auf einige Partien der Politeia, des Politikos und der Nomoi habe ich in Band 6 (294 zu 27, 1) aufmerksam gemacht mit Hinweis auf W. Theiler, Die bewahrenden Kräfte im Gesetzesstaat Platos (Schweiz. Archiv f. Volkskunde 47, 1951, 201). Ebenfalls in Band 6 (298 zu 29, 7) Skizzierung der plat. Grundlage der Lehre vom „richtigen Logos". Xenokrates (Kapp a. O. 50; Walzer 181) hat ein Werk *Περὶ φρονήσεως* verfaßt. Aus ihm zitiert Clemens (Strom. II 5, 24 = p. 125, 20 Stählin = fr. 6 Heinze) einen Satz, der leider durch die Umgebung bei Clemens keine Aufhellung erfährt. Paraphrase: X. nahm eine zweifache *φρόνησις* an, eine *πρακτική* und eine *θεωρητική*. Als Gegenstand der letzteren bezeichnete er das Wissen um die ersten Ursachen und um die *νοητὴ οὐσία*; diese *φρόνησις* fällt zusammen mit der *σοφία*; sie ist *ἀνθρωπίνη σοφία*. „Daher ist die *σοφία φρόνησις*, aber nicht jede *φρόνησις σοφία*" (also z. B. nicht die praktische Phronesis). Hier wird offenbar an dem platonischen Phronesisbegriff weitergedacht, so, wie er uns auf der Stufe von Phaidon und Politeia entgegentritt. Es ist ein Versuch, mit der Situation fertig zu werden, die entstanden war, nachdem die bei Platon unlösliche Verbindung von Phronesis und Eidos (letzteres als höchste ontologische und höchste ethische „Wahrheit" gefaßt) zu bestehen aufgehört hatte, da das Eidos prinzipiell aufgegeben war. Das Objekt der xenokratischen *σοφία* (= *θεωρητικὴ φρον.*) ist nicht das Eidos, sondern die *νοητὴ οὐσία*, und daß dies eben nicht die Idee ist, sieht man völlig klar aus fr. 5 (Heinze). Wenn X. von „menschlicher Weisheit" spricht, so meint er damit nicht die prakt. Phronesis, sondern die theoretische; er wird also zuvor wohl von der göttlichen Erkenntniskraft gesprochen haben. Die Grammatik würde allerdings nicht ausschließen, „menschliche Weisheit" auf beides zu beziehen, auf die theoretische und die prakt. Phronesis, aber auf keinen Fall eben nur auf die letztere allein. Insoferne X. also die theoretische und die prakt. Einsicht beide mit Phronesis bezeichnet, ist er „noch nicht" auf der Stufe des Ar.; sofern er aber das Eidos preisgegeben und die prakt. Phronesis eingeführt hat, ist seine Position bereits die des Ar. Außer X. vermitteln uns noch die Definitiones einen Einblick in die Differenzierung der Terminologie für die geistigen Qualitäten, denn es finden sich begriffliche Bestimmungen der *εὐβουλία* und *δεινότης* (413 c 3; 414 a 2; 413 a 8, Walzer 179), die bei Platon noch nicht vorkommen.

Von dem Augenblick an, wo die Phronesis nicht mehr auf das Eidos gerichtet war, wo Ar. also nicht mehr in platonischem Ton hätte sagen können: „Das dauernde Verbundensein der Seele mit dem reinen Sein, mit dem dauernden, jenseitigen Objekt heißt Phronesis" (Phaedo 79 d 6); von dem Augenblick an, wo an die Stelle der

Betrachtung des eidetischen Seins andere, vorplatonische Objekte treten, nämlich die Objekte der ionischen Physik, die *νοητὴ οὐσία* des Xenokrates, die Himmelskörper usw., Objekte, die z. T. mit Platons Ideen das Moment des *ἀκίνητον* gemeinsam hatten aber sonst nichts, vor allem nicht das Normhafte – von diesem Augenblick an mußte Ar. Ausschau halten nach einer geistigen Kraft, die aus den Strebungen der Menschenseele, aus den guten, durch Gewöhnung und Übung geförderten Strebungen die volle, geisthaltige *ἀρετή* zu schaffen vermochte, indem sie als führende und befehlende Instanz waltete. Diese nennt er „Phronesis"; aber deswegen, weil er sie zunächst nicht unterteilte – worauf eine Reihe von Zeugnissen hinweist – ist sie doch nicht mehr die platonische Phronesis; denn Ar. vermochte ihr ja kein Objekt mehr als Norm zu geben, das sie hätte „berühren" (Phaidon) und von dem her sie die menschlichen Strebungen hätte gestalten können. Ihr etwa das „unveränderliche Verändernde" als solches zu geben – daran hat er nicht einmal gedacht. Die Norm, die Ar. aufstellt, heißt „*ὁ φρόνιμος*": die Tugend liegt in jener Mitte, die durch den richtigen Plan festgelegt ist, d. h. durch jenen, mit dessen Hilfe der *φρόνιμος* die Mitte festlegen würde (EN 1107 a 1). Der Phronesis-Träger aber wird bei seinen praktischen Syllogismen irrtumsfrei sein, weil in den Prämissen die Sicherheit griechischer Lebensbewältigung steckt (Band 6, 441). Da mit dem Verzicht auf Platons transzendente Welt das Entscheidende geschehen war, konnte die weitere Arbeit nur darin bestehen, klare Distinktionen zu schaffen: Xenokrates hat damit den Anfang gemacht und Ar. folgte nach, indem er die Logos-Schicht der Seele unterteilte und die prakt. Phronesis von der spekulativen *σοφία* schied. Für die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung – Entwicklung im Sinne einer gradatim sich vollziehenden Loslösung von Platon verstanden – kann das nur von geringer Relevanz sein. Für sie wäre allein bedeutungsvoll gewesen, wenn Ar. de facto noch eine Zeitlang an der Phaidon-Phronesis festgehalten hätte. Aber dafür gibt es keinen Beweis.

Was die Topik zum Problem der dianoëtischen Tugenden beitragen kann, ist dementsprechend nicht viel. In ihr gibt es kein Eidos, sondern im Gegenteil Kritik daran; es gibt auch nicht den Terminus „dianoëtisch". Über Phronesis in der Topik: Kapp a. O. 51 und Arnim[5]. In der Rhetorik ist keine Spur einer plat. Phronesis. Die Trennung von der *σοφία* ist vollzogen (I 9, 1366 b 3) und die Definition lautet: *φρόνησις δ' ἐστὶν ἀρετὴ διανοίας, καθ' ἣν εὖ βουλεύεσθαι δύνανται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τῶν εἰρημένων εἰς εὐδαιμονίαν* (1366 b 20). Das steht fast genau so in EN (1140 a 25). Walzer (181[2]) betont mit Recht, daß *εἰρημένων* auf I 5 zurückgreift, also äußere Güter gemeint sind, „auf welche die plat. Phronesis nie bezogen werden kann". Wenn wir uns nun dem Protreptikos zuwenden, so darf seine Einordnung an dieser Stelle nur Wahrscheinlichkeitscharakter beanspruchen, denn noch immer gilt der Satz von I. Düring (Problems in Ar.' Protr., Eranos 52, 1954, 142), daß bisher nicht einmal über die relative Chronologie der plat. und arist. Schriften zwischen 360 und 347 eine Einigung erzielt sei. Düring setzt mit anderen den Protr. $\pm$ 350 an (zuletzt 1955, 81), doch zweifle ich, ob damit das letzte Wort gesprochen ist. Was die Inhalte dieser Schrift betrifft, so ist H. G. Gadamers Arbeit (Hermes 63, 1928, 138–164) bis heute nicht widerlegt; bei erneuter Prüfung hat sich mir ergeben, daß die Grundthese, nämlich daß der Protr. infolge seiner Zielsetzung für das Herauspräparieren einer bestimmten Position wissenschaftlicher Ethik ein denkbar ungeeignetes Objekt darstellt, durchaus standhält. Weitere besonnene Klärung haben

die Arbeiten Dürings von 1954 u. 1955 gebracht (Bibliographie 1954, 139. 141[1]), dem m. E. der Nachweis gelungen ist, daß Ar. weder im Protr. noch im Eudemos noch in irgendeiner uns bekannten Schrift die Ideenlehre annahm oder verteidigte (1954, 141). Kapp (1912, 50) hat bereits auf Protr. p. 46, 22–47, 4 P verwiesen und angemerkt: „Hier meldet sich die Unterscheidung, welche die nik. Ethik durch die Differenzierung von *σοφία* und *φρόνησις* ausdrückt, schon an; aber der Bedeutungswandel von *φρόνησις* ist eben noch nicht vollzogen." Hier ist Düring (1954, 156–161) ein gutes Stück weitergekommen, indem er große Teile aus Protr. p. 34, 5–36, 20 P als arist. Gut nachwies, was Ross in Aristotelis fragmenta selecta, Oxford 1955, offenbar nicht mehr berücksichtigen konnte. Die dort (p. 35, 8–9 P) getroffene Unterscheidung von *σοφία τοῦ νοῦ* und *διανοήσεις κατὰ φρόνησιν* zeigt, daß auch der Protr. die praktische Phronesis der Ethiken kennt (1954, 157 mit weiteren Zeugnissen; desgl. S. 149 zu fr. 3 W).

Da die Ideenkritik in EE nicht minder entschieden formuliert ist als in den anderen Ethiken, ist auch in EE keine Verbindung der Phronesis mit dem Eidos möglich. Wenn Walzer (159) unter Berufung auf W. Jaeger konstatieren zu können glaubt, daß Phronesis in EE sowohl „theoretische Erkenntnis des übersinnlichen Seins wie praktische sittliche Einsicht" bedeute, so vermißt man eine Erklärung darüber, was unter übersinnlichem Sein zu verstehen wäre. Im übrigen drückt sich Walzer vorsichtig aus: „daß höchstens ein Schwanken der plat. Bedeutung, jedoch keineswegs ihre Aufhebung in Frage kommen kann, dürfte nach der Analogie unserer bisherigen Darlegungen das einzig Wahrscheinliche sein." Diese Vorsicht ist durchaus am Platze; denn was wir in EE feststellen können, ist lediglich eine Vorliebe für den im Protr. häufig (aber nicht ausschließlich) gebrauchten Begriff. Die ausführliche Interpretation der Belege aus EE hat ihren Platz im Kommentar zur EE. Hier genügen einige Hinweise. Wenn in der Tabelle der Tugenden (EE 1221 a 12) die Phronesis als Mitte von *πανουργία* und *εὐήθεια* erscheint, so ist das gewiß nicht die platonische. Aber darauf ist kein großes Gewicht zu legen, denn ob diese Tabelle fest im ursprünglichen Texte sitzt, ist fraglich. Die beiden Stellen der EE, an denen Ar. ausdrücklich die Zweiteilung der Tugend formuliert (EE 1220 a 5. 1221 b 28) sind leider wenig ergiebig. An der ersten heißt es, es gebe auch dianoëtische Tugend, weil wir ja nicht nur die Gerechten, sondern auch die *συνετοί* und *σοφοί* loben. Und es heißt ferner – genau so wie in den anderen Ethiken: die dianoëtischen Tugenden seien *μετὰ λόγου* und haben ihren Sitz im rationalen Seelenteil, also im *ἐπιτακτικόν*, während sich die ethischen Tugenden in dem Teil befinden, der dem rationalen zu folgen fähig ist. Die zweite Stelle besagt, daß das „Werk" der dianoëtischen Tugenden die *ἀλήθεια* ist und zwar auf dem Gebiete der *τέχνη* und *ἐπιστήμη*, wenn wir die Stelle nach Anal. Post. 100 a 8 verstehen dürfen, wie Kapp (1912, 48 A. 99) vorschlägt. Nehmen wir beide Stellen zusammen, so wären also vier dianoëtische Tugenden genannt oder doch angedeutet: *σύνεσις*, *σοφία*, *τέχνη*, *ἐπιστήμη*. Wenn es aber eine eigene *σοφία* gab, so war sie also jedenfalls nicht mehr in der Phronesis miteingeschlossen. Doch ist zuzugeben, daß wir hier vielleicht die beiden Stellen (1220 a 5. 1221 b 28) überinterpretieren. Dagegen lehrt ohne jeden Zweifel EE 1234 a 29 (*ἑκάστη πως ἀρετὴ καὶ φύσει καὶ ἄλλως μετὰ φρονήσεως*) dasselbe wie EN 1144 b 6–32 und ebenso zweifellos ist EN 1141 b 23–33 die nähere Ausführung des in 1218 b 12–16 Angedeuteten (ich verstehe: *ἡ περὶ πόλιν – περὶ οἰκίαν – περὶ αὐτὸν φρόνησις*). Wenn man aber behauptet, Phronesis komme als platonischer Terminus in EE I vor (Kapp

1912, 49; Walzer 158–9), so ist zunächst festzustellen, daß hier „Phronesis" nichts anderes bedeutet als die Geisteskraft jenes Mannes, der das philosophische Leben verwirklicht. Da drückt sich also Ar. so aus, wie im Protr. Aber daraus zu schließen, daß dann im weiteren Verlauf von EE auch das Gebiet des sittlichen Handelns für alle Tugendhaften, nicht nur für den Philosophen, mit eben diesem Phronesis-Begriff bestritten worden sei, ist unerlaubt. Was aber bedeutet genauer besehen die Phronesis des Philosophen in EE I? Ich muß hier Walzer (158–9) widersprechen, wenn er, von EE 1215 b 1 ausgehend, sagt, hier sei als Inhalt des philosophischen Lebens die Doppelheit „theoretische Erkenntnis des übersinnlichen Seins und praktische sittliche Einsicht" bezeichnet, und „damit" sei die gleiche Bedeutung auch für alle übrigen Stellen von Buch I „ohne weiteres" gesichert. Der Satz lautet: *ὁ μὲν φιλόσοφος (βίος) βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν.* Und darauf folgt (1215 b 3), daß das Leben des „Politikers" als Gegenstand die *καλαὶ πράξεις*, d. h. solche *ἀπ' ἀρετῆς*, habe. Bei dieser Klassifizierung ist natürlich ganz davon abgesehen, daß die *ἀρετή* des Politikers sich nicht ohne Geist-Element verwirklichen läßt und daß das theoretische Leben des Philosophen nicht ohne *καλαὶ πράξεις* ist. Der Sinn aber des Doppelausdrucks *φρόνησις καὶ θεωρία* (1215 b 2) ergibt sich aus 1216 a 19, einer Stelle, die aufs engste mit 1215 b 2 verbunden ist: Vertreter des philosophischen Lebensideals ist Anaxagoras, der hier wieder in dem Lichte erstrahlt, das ihm der Phaidon genommen hatte. Und der Inhalt dieses Lebens ist „die Betrachtung des Himmels und der Ordnung im Kosmos" (1216 a 13 + b 12: Protr. 51, 11 P), also Contemplatio ist der Inhalt und diese heißt *φρόνησις*. Da dieser Ausdruck aber nicht eindeutig ist, wird da, wo das geistige Schauen des Naturphilosophen gemeint ist, explicativ hinzugefügt: *θεωρία περὶ τὴν ἀλήθειαν* (dazu auch Düring 1955, 89). Das ist die Sprache des Protreptikos: *τὴν περὶ φύσεως καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας φρόνησιν*, abgehoben von *ἐπιστήμη τῶν ἀδίκων καὶ δικαίων καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν* (fr. 5 b, p. 31 W). Der Beweis aber, daß das *καὶ* in dem Ausdruck *φρόνησις καὶ θεωρία* explicativ zu verstehen ist, wird eben durch 1216 a 19 gegeben, wo es heißt, daß manche das Leben *ἀπ' ἀρετῆς* wählen, also weder die Lust noch *οὐδεμίαν φρόνησιν*. Es gibt also mehrere *φρονήσεις* (z. B. Protr. 38, 16 P) und wenn man sich genau ausdrücken will, muß man hinzusetzen, welche *φρόνησις* man meint (z. B. Protr. 54, 11 P). Großes Gewicht ist, wie mir scheint, für das Studium des Sprachgebrauchs in EE darauf zu legen, daß die *φρόνησις*-Stellen von EE I alle in Kap. 1–5 (Kapp 1912, 49) stehen, d. h. in jenem bis 1217 b 1 reichenden Teil, der in einer anderen Sprache – u. a. auch hiatfreien (Gnomon 24, 1952, 75) – geschrieben ist als das übrige. Eine von diesen *φρονήσεις* konnte natürlich auch die des platonischen Phaidon und der Politeia sein; das Objekt einer *φρόνησις* konnte sein *ὁ κόσμος ἤ τις ἑτέρα φύσις* (Protr. 52, 9 P; dazu Düring 1954, 162), aber unter diesen *ἕτεραι φύσεις* befand sich weder im Protr. noch in EE das Eidos Platons. Das Objekt der Phronesis ist vielmehr im Prinzip das der altionischen Physik, das auf spekulativem Wege aufgehöht war zur Naturgesetzlichkeit, die sich z. B. auf dem Gebiete des Rechts als Natur-Recht darstellen konnte. Man könnte weiter reflektieren: hat Ar. angenommen, daß die geistige Kraft seines Philosophen spekulativer und ethischer Intellekt zugleich ist, daß also der Astronom, der Physiker, indem er seinen Blick zum Himmel richtet, zugleich die „Tugend" in den Blick bekommt, tugendhaft ist und als Gesetzgeber fungieren könnte? Im Protr., dessen Ziel – man muß es immer wieder betonen – nicht die Formulierung einer Ethik ist, hat er das angenommen

(cap. X; s. Gnomon 28, 1956, 344), aber ob in EE, das läßt sich nicht beweisen; die Frage ist nirgends explizit gemacht, ob in dem Philosophen Erkenntnis und Ethik in einer unauflöslichen Einheit anwesend sind, ob also für diesen auserwählten Fall die „sokratische" Gleichung gilt: Tugend = Wissen; ob der Anaxagoras-Typ der genuine Nachfolger des Philosophenkönigs ist. Nehmen wir an, Ar. habe dies gemeint, so wäre allerdings die Phronesis dieses Philosophen mit der platonischen ganzheitlichen vergleichbar, aber nur vergleichbar, denn ihr Objekt ist ja ein anderes geworden. Wir werden also anzunehmen haben, daß Ar. den heute kaum begreiflichen Optimismus vertrat, daß der Träger spekulativen Intellekts zugleich ein guter Mensch ist. Von Eudoxos berichtet Ar. (EN 1172b15) jedenfalls, seine Lehre habe mehr wegen der Lauterkeit seines Charakters Glauben gefunden als um ihrer selbst willen. Unerlaubt ist auf alle Fälle der Schluß: weil Ar., sich platonischer Klänge bedienend, das Leben des Philosophen, also einer kleinen Menschengruppe, als Leben der Phronesis bezeichnet hat, hat er auf der Stufe von EE generell nur eine ganzheitliche, nicht aber eine praktische Phronesis angenommen. Nachdem in EE I der platonisierende Ton verklungen ist, setzt die Sprache von EN ein (1218b13). W. Jaeger ([1]1923, 250) hat klar ausgesprochen, daß das „Objekt des Schauens" in EE nicht mehr die platonische Idee ist; aber an deren Stelle läßt er den „transzendenten Gott der Urmetaphysik" treten, der eine „Metamorphose der Idee des Guten" sei. Für die EE sei sittliches Tun „Streben zu Gott". Dies entnimmt er dem Schlußteil von EE. Aber dagegen hat Arnim in den o. S. 333 genannten Arbeiten so schwere Bedenken erhoben, daß bis zur Klärung durch eine erneute Interpretation von EE VIII Jaegers kühne These nicht als bewiesen angesehen werden darf.

Nun zu MM. Wir haben gesehen, daß die Trennung von *φρόνησις* und *σοφία* von Ar. auch auf der Stufe von EE gelehrt worden ist. Sehr entschieden äußert sich Arnim ([8]1929, 34): „Nichts berechtigt Jaeger zu der Behauptung, daß erst nach der Eud., erst in der Nik. Ethik der Schnitt zwischen theoretischer *σοφία* und praktischer *φρόνησις* gemacht worden sei, der die Ethik gegenüber der Metaphysik verselbständigte" (s. auch Arnim a. O. 51–57 und Theiler 1934, 373). Alle drei Ethiken stimmen also in dieser entscheidenden Lehre überein. Diese Trennung ist für Ar. zwingende Notwendigkeit geworden, nachdem er Platons Eidos aufgegeben hatte. Walzers (182) Argumente, die den Nachweis erbringen wollen, daß in MM das Gleichgewicht (zwischen *σοφία* und *φρόνησις*) „vollkommen zugunsten der *φρόνησις* verschoben" sei, mit anderen Worten, daß die „nunmehr vollständig durchgeführte Rehabilitierung der 'bürgerlichen Moral' als Lebenswert" (188) den weitesten Abstand von Platon verrate, sind unten von Fall zu Fall zu prüfen. – Die Anlage von MM I 34 und EN VI zeigt eine gewisse Festigkeit; Walzer (182) sagt mit Recht: „Die Reihenfolge der Beweisstücke entspricht zunächst [gemeint ist: bis 97b2] dem Aufbau der NE." Beide fangen mit dem *ὀρθὸς λόγος* an, brechen dieses Thema ab, und beide enden mit dem charakteristischen „*ἡμεῖς μετὰ λόγου*" (98a20: EN 1144b30); was dann in MM noch folgt, betrachten wir ja als – allerdings sehr wichtige – Corollarien.

48,4 „nach der richtigen Planung . ." Parallelen zu MM 96b4–11: EN 1138b15–34: EE 1249a21–b6. Für EE muß ich mich in diesem Kommentar mit dem Hinweis auf Arnim [8]1929, 32–37 begnügen. Über das Fehlen des Begriffs „dianoëtisch", das uns veranlaßt hat, o. S. 333 die Überschrift in Klammern zu setzen s. o. S. 162; 206f. Abgesehen von allen anderen Erwägungen ist es schon an sich sehr unwahrscheinlich,

daß sich ein späterer Kompilator das klare Gegensatzpaar: ethisch-dianoëtisch hätte entgehen lassen. Das Fehlen des Begriffs „dianoëtisch" (auch „ethisch" kommt nicht an „kompositionell wichtigen Stellen" vor: Walzer 184) erweckt von vorherein den Eindruck des noch nicht voll Entwickelten. – Den Sinn des seit Platon und der Alten Akademie geläufigen Begriffs des „richtigen Logos" habe ich in Band 6, 298–304 zu klären versucht. In den Definitiones kommt er an folgenden Stellen vor: 412a7. 9 (Tapferkeit; vgl. Top. 151a3) 412b4. 5 + 415b10 (Beherrschtheit) 412e2 (Großgeartetheit) 412e10 (Hochsinnigkeit) 413a8 (*βούλησις*) 414b9 (*φιλοσοφία*) 416, l. 12 (*παρὰ τὸν ὀ. λ.*). In den gegenüber MM ja viel breiteren Ausführungen von EE sagt Ar. am deutlichsten, was er unter dem richtigen Logos versteht: *τοῦτο δὲ λέγω τὸ „ὡς δεῖ", καὶ ἐπὶ τούτων καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τὸ „ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθός"* (III 4, 1231b32 – nachdem er schon seit II 3 die Formel *ὡς δεῖ* etc. immer wieder verwendet hatte). Demzufolge dürfen wir annehmen, daß jeder Hörer der Ethikvorlesung, wenn er *ὡς δεῖ* hörte, mithörte: *ὡς ὁ λόγος* (*ὁ ὀρθός*). Weil der Begriff also traditionell gegeben und in der mündlichen Diskussion gewiß häufig genug benutzt worden ist, kann ihn Ar. in EN II (1103b32) abrupt einführen und sich bei der Einzelbehandlung der Tugenden mit äußerst knappen Hinweisen (Band 6, 440), oft unter Weglassung von „*ὀρθός*" begnügen. In der Kurzdarstellung nun von MM machen wir dieselbe Beobachtung, nämlich daß der richtige Logos in dem Vorausgehenden keine bemerkenswerte Rolle spielt, eine noch geringere als in EN, und der Ausdruck *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* ist überhaupt vorher nicht gefallen. Dies dürfen wir genau so, wie in EN erklären. Immerhin finden sich einige Stellen, die zeigen, daß der Begriff wenigstens vorgeschwebt hat: 87b16. 89a3. 91a23–25 (s. dazu 98a27 und o. S. 282). 91b19. Arnims ([1]1924, 82) Annahme einer Lücke vor 90b9 haben wir früher schon abgelehnt. – Die Wiederaufnahme des Themas vom richtigen Logos in MM II 10, 1208a5–30 ist suo loco zu behandeln, desgleichen das zwischen I 34 und II 10 zu beobachtende Vorkommen (1200a3. 1202a11. 1203a14, b17. 1204a6, 10. 1206b10. 1207a2).

43,5 „am wertvollsten" (*τὸ βέλτιστον*, sc. *πράττομεν*). In MM ist, im Gegensatz zu EE und EN, der richtige Logos noch nicht ausdrücklich mit dem *μέσον* in Verbindung gebracht. – Eine gute Illustration zu dem Leben nach dem richtigen Logos, der das *ἀλόγιστον* in uns überwindet, ist Rep. 603c10–604d10 – ein Beispiel, das zugleich die Verwurzelung der arist. Lehre in Platons Denken erhellt. Was dort (604b6–9) vom Nomos gesagt ist, dürfen wir, dem Gesamtzusammenhang entsprechend, auch vom Logos verstehen; dann sehen wir den Logos am Werke, vielmehr, wir hören ihn sprechen, wir hören, peripatetisch ausgedrückt, sein *κελεύειν*: (Es ist etwas in uns, das bereit ist) *τῷ νόμῳ πείθεσθαι, ᾗ ὁ νόμος ἐξηγεῖται* Wie ist das genauer zu verstehen? *Λέγει που ὁ νόμος ὅτι κάλλιστον ὅτι μάλιστα ἡσυχίαν ἄγειν* usw. Und ferner: wenn wir in schwieriger Situation sind, sollen wir *βουλεύεσθαι* und uns so einstellen, *ὅπῃ ὁ λόγος αἱρεῖ βέλτιστ' ἂν ἔχειν* (604c5–7).

43,6 „die Gesundheit". Dasselbe Beispiel auch in den anderen Ethiken (EE 1249a21; EN 1138b31).

43,7 „undeutlich" (*ἀσαφές*). Dieselbe Ausdrucksweise auch EE 1249b6; EN 1138b26. Zum Stil: Arnim [3]1929, 16.

43,8 „Planung" (*ὁ λόγος*). Die Frage nach Logos und richtigem Logos geht nicht auf zwei verschiedene Sachverhalte. *ὁ λόγος* geht auf den sofort folgenden psycho-

logischen Abschnitt (96b12) und die Frage nach dem richtigen Logos wird erst in II 10 wieder aufgenommen. Weder hier noch dort, ist, im Gegensatz zu EE 1249a21 und EN 1138b23, von dem *ὅρος μεσοτήτων* die Rede, was aber sachlich nichts ausmacht.

43,9 „das – worin . ." Parallele zu MM 96b12–33: EN 1138b35–39b14.
Sachlich besteht keine Differenz zwischen diesem psychologischen Abschnitt und dem entsprechenden in EN. Doch sehe ich keine Möglichkeit, MM als auf EN beruhend zu verstehen. MM formuliert so ausführlich und elementar, als würde die Scheidung der beiden rationalen Seelenteile auf Grund ihrer verschiedenen Objekte zum erstenmal vollzogen. Dies gegen Jaeger [2]1928, 20. Sollte EN die „Quelle" sein, so hätten wir die paradoxe Erscheinung, daß MM die Inhalte von EN VI 2 verkürzt und zugleich erweitert, und zwar jene Partie erweitert, die das Grundlegende liefert. Die besondere Weise, in der MM die Diskussion über die dianoëtischen Tugenden eröffnet, hat Arnim ([8]1929, 44. 54) treffend charakterisiert: (Ar.) „wollte in der Gr. Ethik zunächst nur die Ethik im engeren Sinne, die Lehre von den *ἤθη* behandeln. Es war nur folgerichtig, daß er . . . die dian. Tugenden nicht um ihrer selbst, sondern um ihrer Bedeutung für die ethischen willen behandelte. Dies zeigt ganz klar . . 1196b12 . .: nicht weil sie einen den ethischen gleichberechtigten Bestandteil des Themas bilden, nicht koordinierend, sondern subordinierend werden sie eingeführt, weil man ohne sie über den in den eth. Tugenden enthaltenen *ὀρθὸς λόγος* nicht ins klare kommen kann" (44).

Unerklärlich wäre auch bei Annahme der Priorität von EN, warum MM den Terminus *τὸ ἐπιστημονικόν* zwar beibehält, dagegen *τὸ λογιστικόν* = *δοξαστικόν* (EN 1139a12; 1140b26) durch *τὸ βουλευτικόν* = *τὸ προαιρετικόν* ersetzt. Hier scheint keine andere Deutung möglich als die: *τὸ λογιστικόν* ist der platonische Ausdruck für das gesamte, ungeteilte oberste Seelenvermögen (z. B. Rep. 439d5). Diesen Ausdruck nun in einem so entscheidend von Platon abweichenden Sinne zu verwenden setzt ein wirkliches Verblassen der plat. Bedeutung voraus. Da nun Ar. in der Topik (Arnim [5]1927, 12), ferner eben in MM (1208a10) und auch noch in EE (1246b19. 23) *τὸ λογιστικόν* im plat. Sinne gebraucht, hat er sich in MM gescheut, ihn in einem doppelten Sinn zu benützen. Ja noch in EN scheint er geschwankt zu haben, denn er ersetzt ihn ja dort durch *τὸ δοξαστικόν* (1140b26) und im Eingang (1139a12) beeilt er sich zu erklären, man dürfe *λογιστικόν* sagen, weil *λογίζεσθαι* identisch sei mit *βουλεύεσθαι*. Und wenn nun noch dazu der Terminus *βουλευτικόν* in EE (1226b25) vorkommt, dagegen nicht in EN, so ist der Schluß notwendig, daß Ar. vor der Stufe von EN *τὸ λογιστικόν* vermied, weil dies für einen Platoniker mißverständlich war. Auch in De anima (III 10), in einem Abschnitt, dessen Interpretation hier zu weit führte, vermeidet Ar. in deutlicher Absetzung von Platon den Terminus *λογιστικόν* und stellt nebeneinander *τὸ νοητικόν, τὸ βουλευτικόν* (433b3; siehe Hicks z. Stelle). Da sich schon wiederholt gezeigt hat, daß Areios mehr aus MM als aus EE übernimmt, werden wir übrigens *τὸ βουλευτικόν* bei ihm (117, 13) unbedenklich auf MM zurückführen dürfen. Dies gegen Walzer (137), der hier wie so oft das Zusammengehen von MM und EE zwar notiert, aber keine Folgerung zieht.

43,10 „Sitz" (*ἐγγίνεται*). Sehr häufig in MM seit 85b1 (s. o. S. 207), viel häufiger als in EE, EN. Vor allem in naturwissenschaftlichen Schriften. Überaus zahlreiche

Belege bei Platon. Der Begriff des Entstehens, Sich-entwickelns ist damit nicht notwendig verbunden – aber auch nicht ausgeschlossen.

43,11 „früher" (*πρότερον*): 85b1–12. Über das Nicht-wieder-Auftauchen der dort genannten intellektuellen Eigenschaften der *ἀγχίνοια*, *εὐμάθεια* und *μνήμη* s. o. S. 208.

43,12 „Zweiteilung." Sorgloser Stil: *διαίρεσιν ἔχον τὸ λόγον ἔχον*; zweimal *ἔστιν ἔχον* (84a32; 94a27; EN 1144a32; Pol. 1255b33). S. auch Brink 34. Belege für *διαίρεσιν ἔχω* verzeichnet Bonitz aus Met., Meteor. und Physik. – EE 1248b16: *ἔστι δὴ . . ἔχοντα διαφοράν. ἔστιν ἔχον διαίρεσιν*: Sophist. 229d6.

43,13 „überlegenden" (*βουλευτικόν*): Arnim [5]1927, 38.

43,14 „Gegenständen" (*τὸ ὑποκείμενον*): Bonitz, Index 798b55 sq. 799a14.

43,15 „Farbe" (*χρῶμα*) usw. Hist. anim. IV 8, 533a15: *τὰ δ' ἄλλα καὶ τῶν χρωμάτων αἴσθησιν ἔχει καὶ τῶν ψόφων, ἔτι δὲ καὶ ὀσμῆς καὶ χυμῶν*; s. auch Parva Nat. 458b6.

43,16 „erkennen" (*γνωρίζομεν*). Den Traktat De insomniis beginnt Ar. mit der Frage, ob sich das Träumen im *νοητικόν* oder *αἰσθητικὸν* (*μέρος*) abspiele: *τούτοις γὰρ μόνοις τῶν ἐν ἡμῖν γνωρίζομέν τι* (458b2). Die gegenüber EN 1139a6–8 weit ausholende Darstellung in MM kann wohl nur so erklärt werden, daß Ar., als er dies schrieb, ähnliche Interessen hatte wie bei der Abfassung von De insomniis. Doch ist auch nach den sorgfältig-abwägenden Reflexionen von Ross über die Chronologie der Parva Naturalia (in seiner Ausgabe, Oxford 1955, 3–18) noch keine volle Sicherheit erreicht. Fest steht nur, daß Jaegers These, daß die biologischen Werke alle in die Spätzeit gehören, nicht zu halten ist. S. meinen Hinweis in Götting. Gel. Anz. 203, 1941, 151.

43,17 „Denkobjekt" (*νοητόν-αἰσθητόν*). Wie De anima III 8, 431b22; Met. III 4, 999b2 usw. Das stammt aus Platon, z. B. Phaedo 83b3–4; Rep. 509d2–3.

43,18 „Veränderung" (*κίνησις, γένεσις*). Daß dies platonisch klingt, hatte Arnim ([1]1924, 76) mit Recht angemerkt. Wichtiger aber scheint mir, daß also auch in MM das menschliche Handeln unter den weiten Begriff der Bewegung subsumiert wird; denn ob man sagt *πρᾶξις* sei *κίνησις* (z. B. EE 1220b27; 1222b29) oder ob man sagt, die Tätigkeit des Geist-Elementes beim Zustandekommen des wertvollen Tuns beziehe sich auf Dinge, die in ständiger Bewegung sind, das läuft auf dasselbe hinaus. Gewiß liegt eine gewisse Radikalität darin, den Gegenstand des Mit-sich-zu Rategehens mit physikalischen Begriffen zu beschreiben, und dies hat Arnim (a. O. 76) empfunden. Aber gerade diese Unbekümmertheit ist aufschlußreich: gerade weil MM, aufs ganze gesehen, die ethische Pragmatie sorgfältig aus den anderen Bereichen der Philosophie heraushält, ist diese Stelle ein Beweis dafür, daß auf der Stufe von MM das Bewußtsein umfassender Zusammenhänge nicht fehlte. (S. auch zu MM I 10, o. S. 226f.) Man kann nicht sagen: dieses in EE besonders deutlich zu fassende Bewußtsein ist in MM erloschen. Aber Walzer hat diese Stelle nicht beachtet.

44,1 „bei denen" (*περὶ ἃ-πρᾶξαι*). Man ist geneigt, dies für eine zweite Fassung des soeben ausgedrückten Gedankens zu halten (96b29 *βουλευόμεθα-προελομένοις*), das einemal verbal, das zweitemal substantivisch. Aber solche Pedanterie gehört hier zum „Stil".

44,2 „des Anderswerdens" (τοῦ μεταβάλλειν). Ungewöhnlich. Ar. gebraucht in Phys. I–IV κίνησις und μεταβολή als Synonyma (Plato, Parm. 162c2 μεταβολὴ δὲ κίνησις), aber in Phys. V unterscheidet er (225a34–b3; 229a30–b2, 13): γένεσις und φθορά sind μεταβολαί, nicht κινήσεις. So verstehe ich den erklärenden Genetiv in MM als Korrektur zu 96b28: die Objekte sind in jener Bewegung, die, wenn man es genau nimmt, als μεταβολή zu bezeichnen ist, als Umschlagen ins Gegenteil (97 a35–b1).

44,3 „danach aber . ." Parallelen zu den Unterteilen von MM 96b34–97a32. MM 96b34–37: EN 1139b14–18. MM 96b37–97a1: EN 1139b31–36. MM 97a1–20: EN 1140a1–b30 (1094a3–6; EE 1219a13–18). MM 97a20–23: EN 1140b31–41a8. MM 97a23–30: EN 1141a9–b8. MM 97a30–32: EN 1139b17–18.

Beide Ethiken setzen neu ein. Sie unterscheiden sich dadurch, daß der Neueinsatz in EN vorbereitet wird; der Begriff ἀλήθεια kommt nicht unvermittelt, sondern ist seit 1139a18 im Spiel. Weiter: in MM wird kein Wert darauf gelegt, den ἀρετή-Charakter der einzelnen intellektuellen Fähigkeiten herauszuarbeiten, wohl aber in EN, seit 1139a16. Ein Satz wie EN 1139b12: „So ist denn das Ergon beider Teile des Denkvermögens die ἀλήθεια, und jene feste Grundhaltung also, die am ehesten das Erfassen der ἀλήθεια gewährleistet, das ist die Tugend der beiden Teile" findet sich in MM nicht, nicht einmal rudimentär. Die intellektuellen Fähigkeiten, deren Tugend-Charakter 82a25 prinzipiell anerkannt war, erscheinen eben de facto als ἕξεις, wie in Phys. VII 3, 247b1. Das bedeutet aber nichts Negatives, sondern nur, daß es eben nicht üblich ist, solche geistige Gaben mit Lob zu bedenken; wir werden später (s. u. S. 345) sehen, daß trotz des mangelnden Polis-Lobes eine intellektuelle Gabe sogar noch höheren Rang haben kann als eine gelobte. Es ist nicht richtig, daß die dianoëtischen Tugenden in MM abgewertet werden. Alles ist klar, wenn man nur immer beachtet, daß MM stricte an dem Thema περὶ ἠθῶν festhält, und dieses Factum nicht ohne weiteres als ein „Nicht-mehr" deutet. Schwerlich läßt sich bestreiten, daß Ar. auch in EN keinen Versuch macht – er hätte scheitern müssen –, die dianoëtischen Vorzüge aufzuwerten, indem er sie möglichst den ethischen näherte. Das geschieht nur bei der Phronesis und hierin ist zwischen MM und EN kein Unterschied. Die geistigen Vorzüge stehen auch in EN immer noch in einer gewissen, ich möchte sagen: Hilflosigkeit da und man muß zugeben, daß Ar. sie nur behandelt um sie von der Phronesis abzuheben und weil er sich – das sagt er nicht ausdrücklich – zu einer klassifizierenden, ja im Grunde eliminierenden Behandlung der geistigen Vorzüge gezwungen sah, nachdem die platonische Phronesis mit ihrer Bindung an das Eidos nicht mehr richtunggebend war.

44,4 „Darstellung" (ὁ λόγος). Das heißt nicht: „da das Rationale die Wahrheit als Objekt hat." ὑπέρ steht nur bei Verben des Sagens, nicht zur Bezeichnung des Bereiches, z. B. einer Tugend. Es könnte nie heißen: ἡ φρόνησίς ἐστιν ὑπὲρ τῶν πρακτῶν. Also bedeutet λόγος hier: περὶ τοῦ ἀληθοῦς λέγομεν. Und dieses wiederum heißt nicht: „Gegenstand der ethischen Pragmatie überhaupt ist die Wahrheit", sondern: „wir sprechen von dem Gegenstand des rationalen Seelenteils, und zwar genauer: davon, wie es sich mit diesem Gegenstand bei Teil 1 und Teil 2 verhält."

44,5 „wiss. Erkenntnis" (ἐπιστήμη) usw. Die 5 intellektuellen Vorzüge sind dieselben wie in EN 1139b16. Wir wundern uns, daß die δόξα, ein diskutierter Begriff

der plat. Philosophie, nicht in der Reihe erscheint (Walzer 156). Doch wird Stewart II 35 wohl recht haben, wenn er sie in der *ὑπόληψις* findet. Der Doppelausdruck *ὑπόληψις καὶ δόξα* in EN 1139b17 wäre dann Hendiadyoin. In EN wird sie nur im Nebensatz erwähnt und sofort ausgeschieden. Es ist schwer sich vorzustellen, daß sie dann ein späterer Peripatetiker wieder koordinierend in die Reihe aufgenommen haben sollte. MM ist das frühere, rein klassifikatorische Stadium. Was nun die *τέχνη* betrifft, so ist ihr Auftreten in der Ethik dem Modernen schwer verständlich. Aber der Grieche scheidet scharf jene *τέχναι*, die ein Geist-Element enthalten (Baukunst, Musik, Malerei usw.; noch Theophrast verbindet *τέχνη* mit *διάνοια* und *σύνεσις*: CP VI 11, 2) und die *βάναυσοι* (MM 1205a32; EE 1215a28–32). In die Ethik wird aber die *τέχνη* nicht so sehr wegen des Geist-Elementes eingeführt, sondern weil sie dem praktischen Charakter der Phronesis gegenüber dem Poietischen Relief gibt, und weil der Gegensatz von *ποιεῖν-πράττειν* zu den traditionellen Themen gehört (Band 6, 448 zu 125, 14). Man hat nun behauptet, in der Reihe von MM fehle die *τέχνη*, und hat außerdem einen Widerspruch darin gesehen, daß MM in ihrer dianoëtischen Reihe *ἐπιστήμη* als demonstrierende Wissenschaft auffasse, also in einem esoterisch-philosophischen Sinn, sonst aber immer *ἐπιστήμη* im Sinne von *τέχνη* gebrauche (doch s. o. S. 158 zu 5,15 u. S. 162 zu 6,1). Die Frage ist behandelt worden von Spengel 1841, 447; Arnim [1]1924, 40–44, Walzer 1929, 43–45. 167[1]; Theiler 1934, 374. Wie mir scheint, wird der Sache ein übermäßiges Gewicht beigelegt. Spengel dachte noch nicht an Platon. Nicht nur bei diesem, sondern auch in EE (1216b17; 21b5) und EN (1094a18; 97a4; 06b8) sind *ἐπιστήμη* und *τέχνη* einfach Synonyma. Das ist auch noch so bei Theophrast (= Aelian VH IX 11. cf. fr. 79 Wimmer): wenn der Maler Parrhasios bei der Arbeit war (*ἐν τέχνῃ*), dann sang er, um sich die Werk-Anstrengung (*τὸν ἐκ τῆς ἐπιστήμης κάματον*) zu erleichtern. Es ist also nicht so, daß die *τέχνη* in MM fehlt, sondern sie ist in der *ἐπιστήμη* enthalten. In der Ausführung wird dann zuerst *ἐπιστήμη* im philosophischen Sinne expliziert (96 b37–97a1), ganz kurz, denn Ar. kommt ja noch einmal darauf zurück (97a20–30). Und davon wird sofort die Phronesis abgehoben (97a1–13). Dabei wird Ar. „durch das Bedürfnis, den für die Phronesis grundlegenden Begriff des Praktischen zu verdeutlichen, auf seinen Gegensatz, das Poietische, und dadurch auf die *τέχνη* geführt" (Arnim [1]1924, 42). Daß hier, das einzigemal in MM, wirklich *τέχνη* (97a12) und nicht *ἐπιστήμη* gesagt werden mußte, versteht sich von selbst. Dieses, um der Phronesis willen berührte Thema ist 97a13 beendet. Die Schlußfolgerung (*ὥστε*) greift dann sowohl auf 96b37 zurück wie auf die unmittelbar vorhergegangene Unterscheidung von *ποιεῖν-πράττειν* und Ar. kann wieder zu dem in MM durchweg üblichen ungeschiedenen *ἐπιστήμη*-Begriff zurückkehren. Der Satz: „Die Phronesis ist eine Tugend, keine *ἐπιστήμη*" (97a16 = EE 1246b35; Arnim [5]1927, 31) bedeutet genau dasselbe wie EN 1140b1: *οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη*. Eine Unklarheit entsteht für uns – schwerlich für einen Griechen – nur 97a18: *ἐπιστήμης μὲν πάσης ἀρετὴ ἐστίν*, denn hier kann die apodeiktische Wissenschaft nicht mitgemeint sein: es ist nur die *τέχνη* gemeint. Völlig klar EN 1140b22: *τέχνης μὲν ἔστιν ἀρετή, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν*. Man kann nicht sagen, die apod. Wissenschaft habe eine *ἀρετή*, d. h. eine Vollkommenheit, als wenn es dieses geistige Vermögen auch in einer unvollkommeneren Ausführung gäbe – während man beim Anblick eines vollendeten Kunstwerks allerdings sagen kann, es habe *ἀρετή*, es sei „nichts wegzunehmen und nichts hinzuzufügen" (EN 1106b10). *ἀπόδειξις* ist ein exakter geistiger Vorgang – oder

sie ist nichts. Der Grieche war anspruchsvoller; er hatte keine Notenskala mit dem Prädikat „zur Not noch genügend" oder „rite". – MM zeigt auch hier die noch nicht völlig durchgearbeitete Fassung, EN die Präzisierung. Ich kann nicht finden, daß Walzer den umgekehrten Vorgang, also nachträgliche Verunklarung der Klarheit von EN, genauer: die Rückkehr zu dem undifferenzierten *ἐπιστήμη*-Begriff an einer terminologisch so exponierten Stelle, plausibel gemacht hat.

44,6 „Wißbares" (*περὶ ἐπιστητόν*). Die knappen Darstellungen gestatten nicht wie in EN Beobachtungen über Zusammenhänge mit der Analytik. Die Formulierung erinnert an Cat. 6b34: *ἡ ἐπιστήμη λέγεται ἐπιστητοῦ ἐπιστήμη*.

44,7 „bewiesen" (*διατεινόμενον*). Schon Bonitz hatte in seinem Index den merkwürdigen Ausdruck (statt *δεικνύμενον*) mit einem Fragezeichen versehen. Zu Rhein. Mus. 88, 1939, 224 bemerke ich jetzt, daß der Ausdruck vielleicht deshalb gewählt ist, weil intellektuelle Vermögen ja eine Relation zur Voraussetzung haben, „since *ἐπιστήμη* is essentially of an *ἐπιστητόν*" (Ross zu Phys. 247b2). Dann aber käme Platons *ἰδέα πάντῃ διατεταμένη* (Sophist. 253d6) als Parallele in Frage.

44,8 „Einsicht" (*φρόνησις*). Erstmals 84a34. b6 als seelisches „Gut". Dazu Arnim [5]1927, 123–6.

44,9 „Vorgang" usw. (*ποιούμενα, πραττόμενα*). Diese Zusammenstellung ist mir sonst nicht bekannt. Doch s. Charmides 163b8–c4; Epinomis 975b4.

44,10 „K. des Zimmermanns" (*τεκτονική*). Bonitz gibt 4 Belege aus dem Corp. Ar. In den Ethiken kommt das Wort nur hier vor. Sehr häufig bei Platon, auch zusammen mit der Baukunst (Polit. 280c9). Dazu Clitopho 409b5 *τεκτονικῆς οἰκία τὸ ἔργον*; sie hat ihre *ἀρετή* (Prot. 322d7) und ist natürlich eine *ἐπιστήμη* (Euthyd. 281 a3; Rep. 428b12).

44,11 „gelobt" (*ἐπαινετοί*). Den Widerspruch zu 85b9 habe ich o. S. 208–209 zu klären gesucht.

45,1 „Verstand" (*νοῦς*). Der Inhalt des Abschnittes stimmt mit EN überein; deren Eliminationsverfahren ist neu. Auch in EN wird übrigens weder von der *ἐπιστήμη* noch vom *νοῦς* expressis verbis gesagt oder nachgewiesen, daß sie Tugenden seien. Das hängt alles an dem Sätzchen 1139b12–13 (s. o. S. 342) und dann 1144a2. Auch sagt weder MM noch EN etwas darüber, wie sie mit dem Gebiet der Ethik zusammenhängen. – Der Ausdruck *τὰ νοητὰ καὶ τὰ ὄντα* fällt auf. Nicht in EN. Nachklang aus Tim. 48e6, 37a1: *τὰ νοητὰ ἀεί τε ὄντα*?

45,2 „demonstrierbar" (*μετ' ἀποδείξεως*). In EN (1140a33) involviert die wissenschaftliche Erkenntnis selbst *ἀπόδειξις*, in MM involvieren sie ihre Objekte. Parallele?

45,3 „Weisheit" (*σοφία*). Inhalt, schwerfällig vorgetragen = EN, die aber hier ausnahmsweise elementarer ist als MM, indem sie bis auf den volkstümlichen Sprachgebrauch zurückgeht. Keine Anknüpfung an Platon, der z. B. die Tapferkeit, sowohl als *σοφία*, wie als *ἐπιστήμη*, sc. *τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων*, bezeichnen konnte (Prot. 360d4 + Laches 194e11). Kein Gedanke auch an die *ἐπιστήμη* der vollkommenen Wächter, *ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι* (Rep. 429a2). Auch zu Met. I 1–2 ist keine Beziehung zu erkennen. Denn die dort (981b28) als allgemeine Ansicht bezeichnete Erkenntnis, daß der Gegenstand der *σοφία* die

πρῶτα αἴτια seien, findet sich weder in MM noch in EN, dagegen Stob. 145, 19. Vermutungen bei Arnim [7]1928, 63.

45,4 „wodurch" (*ἔστιν, ᾗ*). Ich kenne zu dieser Ausdrucksweise keine Parallele. *ἐπαμφοτερίζειν* nicht in EE, EN, dagegen häufig in den zoologischen Schriften, in verschiedenen Bedeutungen; auch in der „Urpolitik" und Phys. VIII 6, 259a25. Auch Thukydides, Platon, Isokrates.

45,5 „identisch?" Parallele zu MM 97a32–b2: EN 1141a20–b22. Für den Leser von EN klingt diese Frage zweifellos primitiv und die Antwort ist selbstverständlich. Aber MM bleibt damit in ihrem Stil und das Problem selbst existiert auch für EN, die sich im wesentlichen des Inhalts nicht von MM unterscheidet – nur daß sie nicht fragt, sondern feststellt: *σοφία* und *πολιτική* (sc. *φρόνησις*) sind offenbar nicht identisch (1141a29). So kann Ar. in EN sagen, weil er ja zeigt, daß Staatskunst und Phronesis dasselbe geistige Vermögen, nur von verschiedenen Seiten her betrachtet, darstellen. Dieser Aspekt fehlt in MM. – Dies ist der erste der 5 *πότερον*-Abschnitte (97b3, 98a22. 32; b9), die, formal betrachtet, MM ein von EN stark abweichendes Aussehen geben. Zu *πότερον ἢ οὔ*, seit 82b10 in MM üblich, s. o. S. 173.

45,6 „Gerades" (*εὐθύ*) = EN 1141a24; doch zeigt MM nähere Berührung mit Phys. II 2, 194a4: die in MM und Phys. aufgezählten Dinge sind *τῇ νοήσει χωριστὰ κινήσεως* (193b34); *τὸ περιττόν, ἄρτιον, εὐθύ, καμπύλον* usw. sind *ἄνευ κινήσεως, σὰρξ δὲ καὶ ὀστοῦν καὶ ἄνθρωπος οὐκέτι.*

45,7 „nicht mehr" (*οὐκέτι*). Zum „logischen" Gebrauch – wie an der soeben zitierten Physikstelle – Brink 1934, 30 (mit Hinweis auf Jaeger [2]1928, 404[0] und Arnim [8]1929, 14–15). – Über den Plural *ἔχουσιν* siehe o. S. 190 zu 10,7.

45,8 „jetzt . ." (*νῦν*) usw. Klingt wie Platons Schilderung des ewigen Eidos, z. B. Symp. 211a1–5.

45,9 „Weisheit-Tugend?" Diesem Abschnitt entspricht unmittelbar in EN nichts. Doch s. 1143b34 (die Phronesis ist *χείρων τῆς σοφίας*) und 1143b17 (Phronesis und *σοφία* sind *ἀρεταί*). Für Walzer stellt sich die Sache so dar, daß in MM der Tugendcharakter der *σοφία* „zweifelhaft" geworden sei (183) und, ebenso wie für die Phronesis, „neu bewiesen" werden müsse (185). Dies ist unhaltbar nach dem, was o. S. 208f. ausgeführt ist: EN 1103a7–10 beweist unwiderleglich, daß v o r der Stufe von EN die philosophische Weisheit nicht als Tugend angesprochen worden ist, und von dieser Situation geht MM aus. Wenn sie nicht als Tugend galt, so ist dies höchstens bei jenen unverständigen *πολλοί*, über die sich Platon wiederholt ironisch oder trauernd äußert, peiorativ zu verstehen, nicht aber prinzipiell als Ablehnung des theoretischen Lebens. Es war eben nicht griechischer Brauch höchstes intellektuelles Vermögen zu „loben", sondern dieses ist über bürgerliches Lob erhaben, schlechthin bewundernswert. Das Lob gilt den soz. „normalen" Eigenschaften im Rahmen des Polislebens; man sagt von einem Mitbürger z. B. lobend, er habe ein Fest *μεγαλοπρεπῶς* ausgerichtet. Walzer hätte nicht verkennen sollen, daß in MM nicht nur nicht das Gleichgewicht „vollkommen zugunsten der Phronesis verschoben" ist (182), sondern daß genauso wie in EE und EN der überragende Rang der *σοφία* außer jedem Zweifel steht (97b6–10; 98b9–20). Zwar schließt MM nicht

mit einem Hymnus auf Leben und Glück des Philosophen, wie EN (X 7–9), aber die schlichten und selbstverständlichen Äußerungen von MM haben prinzipiell das gleiche Gewicht. Auch stimmen MM und EE darin überein, daß die *σοφία* keinen Einfluß „auf die Konstituierung der ethischen Tugend" hat (gegen Walzer 186), also auf das „zweite Leben" von EN 1178a9. Das ergibt sich nicht nur aus EN X 7–9, sondern auch aus 1144a1–6; denn auch da handelt es sich nicht um ein Ineinanderwirken von *σοφία* und ethischer Tugend, sondern *σοφία* und (Eustratius 388, 16–389, 2 H) *φρόνησις* werden hier als *μέρη συμπληρωτικὰ τῆς εὐδαιμονίας* betrachtet. Sobald es um das Zusammenwirken von Geist und *ἦθος* geht, beherrscht allein die Phronesis das Feld, wie im weiteren Verlauf von EN VI 13 nachzulesen ist.

45,10 „Durch folgendes" (*διὰ τοῦτο*). Immer wieder das präparative Demonstrativ, das mit solcher Vorliebe in keiner Pragmatie gebraucht wird.

46,1 „wie wir sagen" (*ὥς φαμέν*). Die Selbstverständlichkeit, mit der hier einfach ein platonischer Ausdruck (*ἀίδιον* + *θεῖον*) eingesetzt wird, obwohl er 97a25, 34 – denn darauf bezieht sich *φαμέν* – gar nicht gebraucht worden war, ist charakteristisch. Ich kenne zu dem Doppelausdruck nur eine Parallele im Corpus Arist., nämlich in der feierlich klingenden Einleitung zu De gen. anim. II (731b24). Timaios 40b; Ps.-Plato, Axiochos 370e3. Stob. 117, 13.

46,2 „Verständigkeit . ." Parallele zu MM 97b11–17: EN 1142b34–43a18. Literatur: Band 6, 462. In EN ist zwischen VI 9 und 13 eine Behandlung der sog. kleineren intellektuellen Vorzüge eingeschoben (10 *εὐβουλία* 11 *σύνεσις* 12 *γνώμη*). VI 10 und 12 erscheinen in MM II 3 und 2, worüber suo loco zu sprechen ist. Die Behandlung der *σύνεσις* in MM gerade an dieser Stelle ist wohlbegründet, weil ja trotz des unmittelbar vorhergehenden Abschnittes über *σοφία* das Phronesis-Thema nicht verlassen war, denn auch dieser Abschnitt handelt noch zur Hälfte von der Phronesis. – In allen entscheidenden Zügen stimmt die *σύνεσις*-Darstellung mit EN überein. Doch liegt der Akzent in MM mehr auf der Verbindung mit der Phronesis (*σύνεσις* ist ein Teil von ihr, wenn auch ein unbedeutender), während EN mehr die Unterschiede herausarbeitet. Doch hält auch sie daran fest, daß ihr Gebiet mit dem der Phronesis zusammenfällt (1143a7), womit alle Nuancen nebensächlich werden. – Von Walzers (160) „fortschreitendem Interesse" für das *ὄνομα* ist hier nichts zu merken, wohl aber wird die Etymologie in EN (1143a16) gegeben.

46,3 „gewiß" (*συνετός που*). Singulär. An sich besteht kein Grund, hier ein verstärkendes „gewiß" anzubringen. Sollte als Gegensatz *ἁπλῶς* vorschweben (Top. 115b11–35)? Also „der auf irgendeinem Teilgebiet Verständige"? Zum folgenden (*ὀρθῶς τι, περὶ μικρῶν*) würde das passen.

46,4 „Entscheiden, Sehen" (*κρῖναι καὶ ἰδεῖν*). Singuläre Verbindung. MM hat eine gewisse Vorliebe für *ἰδεῖν*; s. o. S. 170 zu 6,12.

46,5 „und der Verständige" (*σύνεσις, συνετός*). Hier und bei der folgenden *δεινότης* (97b19. 23. 25) wieder die starre Scheidung von *ἕξις* und deren Träger, die zu merkwürdigen sprachlichen Koppelungen führt (b15. 19). Isoliert für sich hätte wohl kein Peripatetiker gesagt: „der Verständige ist ein Teil des Einsichtigen". Zu beachten ist auch die fast grotesk wirkende Komprimierung *ἄνευ τούτων* (b16).

46,6 „Gewandtheit . .“ Parallele zu MM 97b18–26: EN 1144a23–b3. Literatur: Band 6, 469 zu 138, 4. In beiden Ethiken ist die, sachlich nicht differierende, Behandlung der *δεινότης* in einen organischen Zusammenhang eingegliedert: in MM wird sie durch einen eigenen Einleitungssatz begründet, EN aber gebraucht die *δεινότης* als natürliche, ursprünglich wertindifferente Gegebenheit, zu einer vertieften Analyse des Zustandekommens der guten Handlung und als Einleitung zu der Diskussion über die natürlichen Tugenden und damit zur endgültigen Bestimmung der Funktion der Phronesis. Dies geschieht auch in MM (97b36), aber dazwischen steht, unorganisch, eine Reflexion über die Stellung der *σοφία* in einem ethischen Traktat (97b28–35).

46,7 Mentor. Literatur: Spengel 1841, 514 („dieses scheint eine für Ar. sehr passende Bemerkung“); Arnim [1]1924, 10; Kapp 1927, 78; Arnim [4]1927, 225; Walzer 1929, 81; D. E. W. Wormell, The literary tradition concerning Hermias of Atarneus (Yale Class. Studies 5, 1935, 55–92); Prächter 1926, 370[1]; Theiler 1934, 373. – In dem Hermias-Epigramm (3 Diehl) ist der „heimtückische Mann“ doch wohl, trotz Wilamowitz, Mentor. Das Gedicht läßt sich aber zeitlich nicht festlegen. Ich gehe auf das Detail nicht ein, weil – wie bei den bekannten Beispielen im Corpus Platonicum – keine Sicherheit zu gewinnen ist, wie lange nach dem Tode des Mentor noch auf ihn angespielt werden konnte, so daß die Hörer es verstanden. In EN spielt Ar. z. B. auf ± 354 an (1116b19; Band 6, 343 zu 62, 1), aber im selben Kapitel auch auf 392 (1117a26). Sicher ist also nur, daß in MM die durch Mentor verschuldete Hinrichtung des Hermias, des Schwiegervaters des Ar. ± 342/1 (H. Bengtson, Griech. Gesch., München 1950, 300[3]) vorausgesetzt wird, denn es ist schwer vorstellbar, daß *οὐ φρόνιμος ἦν* auf etwas anderes gehen sollte. Das Imperfekt muß dann nicht notwendig bedeuten, daß Mentor schon tot ist. Dann allerdings müßte Ar. die Anspielung bald nach dem Tode des Hermias vorgetragen haben, sagen wir 341/0, also in Makedonien. Dies aber, eine ethische Distinktion, demonstriert an einem Lebenden, wäre eine Aktualität, die in einer arist. Pragmatie unannehmbar ist. Arnim (s. o. S. 137) rechnet allerdings mit einer Vorlesung in Makedonien, aber das ist eine Chimäre und der Gesamttenor von MM verbietet eine solche Aktualität noch viel strikter als die dem „Leben“ näherstehende EN. Nimmt man an, daß das Imperfekt auch den Tod des Mentor voraussetzt, so schweigen hierüber die Quellen, außer man schließt in der vielfach üblichen Weise: wenn man von einer Person nichts mehr hört, dann wird sie auch bald nach dem letzten bekannten Ereignis gestorben sein; so Kahrstedt in RE Mentor 965, 1. Von dem Tode des „Akademikers“ Hermias aber, an den Platon als Mitadressaten den VI. Brief gerichtet und den Ar. selbst in einem Hymnus glorifiziert hat, darf man annehmen, daß er sich genauer als etwa das Jahr 392 in Gedächtnis und Tradition des Peripatos gehalten hat, so daß der Schluß nicht zu widerlegen ist, daß auch noch lange nach seinem Tod auf den Mörder angespielt werden konnte. Es bleibt also nur das Ergebnis, daß MM nicht vor 342/1 geschrieben sein kann – wenn man nicht aus blauem Himmel eine Ur-Redaktion greift, in die dann später, nach probater Auffassung, etwas hineininterpoliert worden ist. Arnim ([4]1927, 225) hat mit Recht bemerkt, daß die „Anführung persönlicher Beispiele, um einen ethischen Begriff zu veranschaulichen, sonst nicht zu den Gepflogenheiten der Gr. Ethik“ gehöre. Das gilt auch für die anderen Ethiken und zwar auch dann, wenn die Beispiele nicht auf persönlicher Erfahrung beruhen. Es gibt in der Darstellung der einzelnen ethischen Tugenden, z. B. für eine bestimmte Art der

Tapferkeit, keine „historischen" Musterpersönlichkeiten, weder *ἀγαθοί* noch *κακοί*, sondern nur „mythische". Ar. könnte bei der Zeichnung des Hochsinnigen in EN nicht den Sokrates genannt haben. Mentor ist also wirklich etwas Exceptionelles. Aber in Anal. Post. II 13, 97b5f. hat Ar. mit ein paar scharfen Strichen die Megalopsychie an Alkibiades, Lysander, Sokrates verdeutlicht.

46,8 „Mitteln" (*ἐκ τίνων*). MM und EN (1144a24) stimmen darin überein, daß die *δεινότης* die Fähigkeit ist, die Mittel zum Ziel ausfindig zu machen. Die akademische Definition (413a8) lautet: *δ.* = *διάθεσις καθ' ἣν ὁ ἔχων στοχαστικός ἐστιν τοῦ ἰδίου τέλους*. Die peripatetische Ethik scheint dazu im Widerspruch zu stehen, insoferne sie die Richtung auf das Ziel der Phronesis zuschreibt. Aber *ἴδιον τέλος* bedeutet offenbar das Privatinteresse, ganz gleich ob dies objektiv gut oder schlecht ist. Also war diese Eigenschaft auch für die Akademie bereits etwas Wertfreies, also distanziert von der Phronesis.

46,9 „einwenden . ." Zu 97b28–35 gibt es keine Parallele. Der Satz 97b27 klingt merkwürdig, denn die einzige Aussage über den *δεινός* (97b25) rechtfertigt nicht eine bereits im nächsten Satz erfolgende sozusagen massive (*ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ περὶ ταῦτα*) Rekapitulation. Der Satz hat also Gelenk-Charakter, d. h. er bindet unseren Abschnitt an eben diese Stelle, obwohl kein Grund einzusehen ist, warum Zusammengehöriges getrennt wird. Natürlich ließe sich der Abschnitt versetzen, nach 97a29 oder nach 97b10; man müßte dann aber eine mechanische Störung annehmen in einem Text, in dem bisher nichts Derartiges zu beobachten war. Ich weiß keine Lösung; man wird sich mit der allgemeinen Auskunft zufriedengeben müssen, daß der ganze 2. Teil von I 34 recht locker gebaut ist. Auch die beiden *πότερον*-Abschnitte 97a32, b3 brauchten ja nicht notwendigerweise an ihrer jetzigen Stelle zu stehen. Nach einem späten Kompilator sieht das alles nicht aus. Was könnte ihn bewogen haben, *εὐβουλία* und *γνώμη* aus dem Verband von EN zu nehmen oder bei EN 1144b1 (nach *ἀγαθόν*) einzuschneiden und die Reflexion über die Berechtigung der *σοφία*-Behandlung dazwischenzustellen? Auf die Gefahr einer Überinterpretation möchte ich noch folgendes zur Erwägung stellen: am Ende des Abschnitts über die *δεινότης* (97b28) ist eine Pause. Der Blick geht nun zurück bis zum Anfang des Werkes (81b26 *ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία*). Da mag sich nach der ersten Beschreibung der Phronesis – einer Beschreibung, die eine Abgrenzung von der *σοφία* nötig machte – und nach Beschreibung zweier mit der Phronesis eng verbundener Qualitäten, die Frage einstellen: haben wir nicht gegen das Generalthema verstoßen, indem wir jene geistige Kraft hereinbrachten, die es mit Objekten zu tun hat, an die menschliches gestaltendes Tun, weder *πράττειν* noch *ποιεῖν*, niemals heranreicht? Nachdem darüber mit kurzer Reflexion Beruhigung geschaffen ist, geht die Erörterung in die Endphase: die ethische Tugend, die, wie nun bestätigt ist, konsequent das Thema des ganzen Traktates bildet, kommt selbstverständlich nicht ohne Geist-Element zustande. Es ist die Phronesis, die, zu natürlichen Gegebenheiten hinzutretend, das Phänomen der ethischen Tugend verwirklicht – und damit ist auch Klarheit über den „richtigen Logos" geschaffen (97b36–98a21). Das ist, wie ich meine, ein begreifliches Vorwärtsschreiten, begreiflich allerdings nicht als Abbau der durch EN repräsentierten Position, sondern als erste Werkskizze, die freilich die entscheidenden Punkte sogleich verbindlich festlegte, so daß dann später für EN nur das Ausfüllen verblieb, eine entscheidende Änderung der Konturen aber nicht notwendig erschien.

Was nun das Gewicht der beiden Argumente betrifft, mit denen die Einbeziehung der σοφία gerechtfertigt wird, so hat Arnim ([3]1929, 51–56) Jaegers ([2]1928, 408) scharfes Urteil („und was des törichten Geschwätzes mehr ist") zurückgewiesen, aber daß sie „inadäquat" seien, hat auch er behauptet (54). Zu einem adäquaten Urteil kommen wir aber wohl dann am ehesten, wenn wir von der Erkenntnis ausgehen, die wir immer wieder erprobt haben, nämlich daß Ar. als Logiker spricht, der sich des Ausgreifens in die Metaphysik – das wir hier als notwendig empfinden – enthält. Für den Logiker aber ist es ein Argument, daß von der σοφία zu sprechen sei, weil sie eine Tugend ist; dem Thema entsprechend brauchte hier keine Digression darüber angeschlossen zu werden, daß sie keine ethische, sondern von anderer Art ist. Und es ist für den Logiker ein Argument, daß ein Gegenstand allseitig in den Blick zu nehmen sei. Noch in EN erklärt Ar. u. a. als Ziel, daß bei der Behandlung der einzelnen ethischen Tugenden auch herauszukommen habe, „wie viele es sind" (1115a2).

46,10 „sich wundern" (θαυμάσειε). In dieser Verwendung nie in EE, EN und wohl auch sonst nicht im Corpus. Der Platz des Sichverwunderns in diesem Sinn ist der Dialog und so unzählige Male bei Platon. MM aber versucht nicht selten, wie wir schon gesehen haben, eine gewisse Imitation des Dialogs.

46,11 „des Philosophen:" EE 1216b37 (τὸν πολιτικόν) und b39; EN 1152a36–b3 (dort auch die Steigerung ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀναγκαίων). Met. IV 2, 1004a34.

46,12 „zu streifen" (παρεπισκοπεῖν). Nur hier. Rhein. Mus. 88, 1939, 220. – Zu τυγχάνουσιν s. o. S. 190 zu 10,7.

47,1 „über sie" (ὑπὲρ ψυχῆς): mit Spengel αὐτῆς statt ψυχῆς. Der Satz ist ganz im Stil von MM, die Wiederholung von 97b30.

47,2 „Wie sich-verhält . ." Parallelen zu MM 97b36–98a21: MM 99b38–1200a5: EE 1234a24–33: EN 1144b1–30 (Hist. anim. VIII 1, 588a17–b3; Stewart II 105). – Literatur: Arnim [1]1924, 34–36; 86–88; Walzer 1929, 193–203; Arnim [3]1929, 39; Theiler 1934, 373; Dirlmeier, Oikeiosis 1937, 39–46; Band 6, 471 zu 138, 9 u. 472 zu 139, 6.

Die Lehre von der natürlichen Tugend erwächst aus Gedanken Platons, wie ich 1937 a. O. gezeigt habe, und sie bedeutet also nicht einen Vorstoß in Neuland, sondern hat bereits eine Tradition. Ich sehe jetzt, nachdem wir den Spätansatz von MM als unrichtig erkannt haben, daß die Lehre in den Grundzügen in allen drei Ethiken fest ist, was leichtere Akzentverschiebungen nicht ausschließt. Das größte Gewicht hat sie in MM, in EN ist sie auf VI 13 beschränkt. Freilich handelt der Abschnitt in MM nur vom richtigen Logos und seiner Funktion beim Zustandekommen der ethischen Tugend, nicht expressis verbis von der Phronesis, aber an der späteren Stelle, wo Ar. sich auf I 34 bezieht (1200a4. 8–11), da sagt er ausdrücklich, daß ethische Tugend und Phronesis (nicht ὀρθὸς λόγος) eine Einheit bilden. Dies hat Arnim [3]1929, 39 übersehen. Trotzdem ist seine Grundbeobachtung, daß das ὀρθὸς λόγος-Stadium das ältere ist (a. O. 38), richtig und ist auch aus EN allein abzulesen. Auf das Fehlen des Phronesis-Begriffes in I 34, 23–26 ist also kein Gewicht zu legen, sondern die prinzipielle Übereinstimmung mit EN 1144b23. 27 festzustellen. So bleibt als Besonderheit von MM nur der ὁρμή-Begriff (97b38. 98a8. 9. 17. 20), den EN in VI 13 durchweg zugunsten einer statischen Beschreibung meidet („wir haben jedes ἦθος

von Natur, von Geburt an, schon Kinder haben die *φυσικαὶ ἕξεις*" 1144b4–9), was aber der Sache nach keinen wirklichen Unterschied ausmacht. MM geht nur eine Schicht tiefer hinab, aber gewiß hat Ar. zu keiner Zeit gemeint, daß die natürliche *ἕξις* einfach da ist als habitus innatus. „Es ist unsere Natur, fähig zu sein, die ethische Tugend in uns aufzunehmen", so drückt Ar. in EN (1103a25) den Begriff „Uranlage" aus. Daß der *ὁρμή*-Begriff schon deshalb nicht stoisch sein kann, weil sonst auch EE von der Stoa abhinge, hat Arnim ([1]1924, 33) gesagt; daß er platonisch ist, haben wir oben zu zeigen versucht (S. 202–204; s. auch S. 257 zu 24,2; S. 281 zu 28,16; S. 320).

Das reduzierte Interesse von EN – man kann dies während ihres ganzen Verlaufs beobachten – an dem Zustandekommen der Tugend hat zur Folge, daß das Verhältnis von natürlicher und echter Tugend nicht mehr als ein *οὐκ ἄνευ* verstanden wird. Der Wert der natürlichen Tugend war zwar in MM als klein bezeichnet, aber ihr Rang war gesichert, indem die echte Tugend ohne ihre *πρόσθεσις* eben nicht denkbar war; wenn nun in EN klipp und klar gesagt wird, die natürlichen Tugenden schienen ohne das Geistelement schädlich zu sein (1144b9) – was allerdings auch Platon in einem bestimmten Falle schon gelehrt hatte, Band 6, 470 – so muß man sich eingestehen, daß damit die Bedeutung der natürlichen Tugend nahezu zum Erlöschen kam. „Wenn dies die Ansicht des Ar. gewesen wäre", so folgert Arnim a. O. 36 zwingend, „als er zuerst die Lehre ausbildete, so hätte er nicht den Ausdruck *ἀρετή* gebrauchen können". Walzers Entwicklungskurve würde demnach so auszusehen haben: In EE (1234a29) voll ausgebildete Lehre von der natürlichen Tugend. *ὁρμή* mit und ohne Logos-Element. EN: Beibehaltung der Lehre, aber grundsätzliche Reduzierung, Schädlich-Erklärung, Tilgung der *ὁρμή*. MM: Tilgung der Schädlich-Erklärung, Aufhöhung zum Rang des *συνεργεῖν*, Rückkehr zu EE, erneute Einführung der *ὁρμή*. Darin ist kein Sinn zu erkennen.

Was in EN (1144b32–45a2) über den inneren Zusammenhang der echten Tugenden untereinander im Gegensatz zu den natürlichen, die auch getrennt voneinander existieren können, gesagt wird, ist in EN neu hinzugekommen.

47,3 „Verhältnis" (*δόξειεν ἔχειν*). Das Verhältnis war als *συνεργεῖν* (97b20) charakterisiert und bei diesem Terminus – nicht in EE, EN – bleibt MM (98a7. 1200a10. 1208a18).

47,4 „von Natur". Das ist kein Widerspruch zu 86a3 („keine ethische Tugend ist uns angeboren"), denn es folgt sofort die Aufklärung: „ich meine natürlich nicht fertige Tugenden, sondern *ὁρμαί* in Richtung auf die Tugend".

47,5 „das Tapfere" (*τὰ ἀνδρεῖα*): s. o. S. 313 zu 34,14.

47,6 „es gibt" (*ἔστι*). Spengels *εἰσί*, von Susemihl in den Text genommen, ist unnötig; denn der Singular ist offenbar durch die vorhergehenden Neutra verursacht und *ἐγγινόμενα* ergänzt sich leicht.

47,7 „auf Entscheidung" (*προαιρέσει*). Hier hätte auch *φρονήσει* gesagt werden können, weil ja nach MM (97a14. b24) die Phronesis das prohairetische Element enthält.

47,8 „lobenswert" (*ἐπαινεταί*). Die ähnlichen Formulierungen 98a21. 31 zwingen uns nicht, mit Spengel vor *ἐπαινεταί* ein *καί* einzuschieben. Auch Rassows ([4]1885,

313) Vorschlag, ἐπιγινόμεναι eine Zeile höher nach προαιρέσει zu schieben, wodurch Spengels καί überflüssig, aber εἰσί notwendig wird, ist lediglich ein Versuch zu glätten. ἐπιγινόμεναι ist unantastbar wegen 1206b24 (auch EN 1174b33).

47,9 „Geringfügiges“ (μικρά). Aus Ar. kenne ich keine Parallele. Man darf an Plato, Apol. 27e6 (σμικρὸς νοῦς), Tim. 88a (διάνοια σμικρά, ἀσθενής) denken. Auch ἀπολείπεσθαι in dieser Bedeutung ist im Corpus Ar. eine Rarität. Der Satz hat „Stil“.

47,10 „nicht-besteht“ (οὐκ ἔστιν). Rassows (a. O. 313) Forderung, diesen Worten ἀρετή oder ἐπαινετή hinzuzufügen, damit der „offenbarste Widerspruch“ zum Vorhergehenden beseitigt werde, ist unberechtigt. Denn es gibt, obwohl die Sache nicht ganz klar herauskommt, auch eine ὁρμή mit Logos oder vom Logos her (91a23; s. o. S. 282). Dasselbe lehrt EE (1247b18): ἆρ' οὐκ ἔνεισιν ὁρμαὶ ἐν τῇ ψυχῇ αἱ μὲν ἀπὸ λογισμοῦ, αἱ δὲ ἀπὸ ὀρέξεως ἀλόγου, καὶ πρότεραι αὗται; (s. o. S. 203 und Arnim [1]1924, 31).

47,11 „und-nicht“ (οὐδέ-οὐ). Wie 1204b21. Arnim [8]1929, 24–25.

47,12 „Vollendungszustand“ (τελειοῦται τῷ). Ich verstehe: der Logos bekommt seine Vollendung durch den Zustand des Tugend-seins nicht, also Vollendung, die darin besteht, daß man sagen kann „jetzt ist er Tugend“. Doch ist Rassows (a. O. 313) Vorschlag ὥστ' für τῷ bestechend.

47,13 „Sokrates“. Da dies und das folgende ohne wesentliche Änderung auch in EN 1144b17–32 vorgetragen wird, genüge der Hinweis auf Band 6, 472–3 sowie auf Th. Deman (s. o. S. 161) 95–8.

47,14 „keinen Wert“ (ὄφελος). Wie 82a2. 7–10. Siehe EN 1105a26–b3: ein Kunstwerk hat seinen Wert in sich quâ künstlerische Schöpfung; von einem ethischen Akt gilt das nicht. Da muß der Handelnde selbst in einer ganz bestimmten Verfassung wirken, er muß εἰδώς, προαιρούμενος handeln. Bei den „Künsten“ spielt nur das Wissen (Können) eine Rolle. πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς (sc. ἔχειν) τὸ μὲν εἰδέναι μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει. Dazu 1143b18–28; 1152a9.

47,15 „ohne Wissen“ (μὴ εἰδότα). Es ist klar, daß dies hier nicht heißen kann μὴ δι' ἄγνοιαν. Auch an der eben zitierten Stelle von EN muß man aufpassen: dort ist εἰδώς (1105a31) im Sinne von μὴ δι' ἄγνοιαν gebraucht, dagegen gleich darauf (1105b2) im Sinne von εἰδέναι, τί ἐστιν ἀρετή, also: theoretisches Wissen um die Tugend. Dies letztere ist hier in MM gemeint, ganz so wie EE 1216b3–25.

47,16 „die Ph. unserer Tage“ (οἱ νῦν). Wie in EN 1144b21 (καὶ γὰρ νῦν): die Alte Akademie, wie Met. 992a33; 1069a26. Es wäre zu erwarten gewesen, daß die Vertreter des Spätansatzes von MM gefragt hätten, wie weit ins 3. Jh. hinein man die Philosophen der Alten Akademie noch als Zeitgenossen bezeichnen konnte – außer man nimmt an, daß in der Akademie ständig, auch noch unter Polemon und Krates, dasselbe gelehrt wurde. Man vermißt die Frage sowohl bei Jaeger [2]1928, 405[2] als auch bei Walzer 197. Vermutlich bekämen wir die Antwort, daß der Anonymus eben mechanisch aus EN abgeschrieben hat, so wie er unbekümmert um zeitliche Distanz nicht nur abgeschrieben, sondern sogar den zeitlich fernliegenden Mentor neu eingeführt hat – denn eine Neueinführung wäre es auch dann, wenn er den Namen von Theophrast bezogen hätte; dies hat nämlich auch Walzer (81) nicht behauptet, daß

der bei Theophrast vermutete Mentor bei diesem auch schon zur Illustrierung der *δεινότης* gedient habe. Für uns dagegen entsteht kein Problem: *οἱ νῦν* ist sowohl für Speusippos (Schulhaupt 347–338) wie für Xenokrates (338–314) passend.

47,17 „richtig" (*ὀρθῶς*). Dies ist grundsätzlich von dem Gedankengang in EN 1144b4–14 nicht verschieden; denn auch dort wird angenommen, daß es ein Handeln gebe, das, von außen betrachtet, alle Merkmale des echten ethischen Aktes zeige, in Wirklichkeit aber unzulänglich sei, weil das Geistelement fehlt (1144b13: die *ἕξις* ist nach wie vor dieselbe, aber durch das Hinzutreten des Geistelementes ist nun das Phänomen der echten Tugend verwirklicht).

48,1 „mit der Planung" (*μετὰ λόγου*). Arnim [5]1927, 50 macht bei der Besprechung von Top. 151a3–13 mit Recht darauf aufmerksam, daß diese Stelle beweise, „daß Ar. auch damals schon die Tugend als eine *μετὰ λόγου ὁρμὴ πρὸς τὸ καλόν* auffaßte". EN bietet noch dieselbe Formulierung: *ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου*. Da sie den richtigen Logos mit der Phronesis identifiziert, heißt das also: *μετὰ φρονήσεως*. Wir können abschließend sagen: Ar. formuliert seine Lehre mit den Worten Platons: die echte Tugend ist *μετὰ φρονήσεως*; ohne sie ist das, was man Tugend nennt, nur eine Art Kulissenmalerei (Phaedo 69a6–b8), Tugend *ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ* (Phaedo 88b2; Rep. 619d1).

48,2 „Einsicht-Tugend?.." Zu 98a22–31 gibt es keine Parallele. Zum Widerspruch zu 85b9 s. o. S. 208f. – Die Phronesis war 97a16(b5) zur Tugend erklärt worden und zwar mit dem Lob-Argument. Wenn dies jetzt Gegenstand einer Aporie wird, so erkennen wir rückblickend, daß das *δόξειεν ἄν* von 97a16 tatsächlich als vorsichtige Behauptung zu fassen ist, die ein nochmaliges Durchdenken erfordert. Das geschieht jetzt und ist erst jetzt möglich, weil zuvor die enge Verbindung von Phronesis und ethischer Tugend zu zeigen gewesen war. Obwohl also auf der Stufe von MM der Tugendcharakter der geistigen Vorzüge expressis verbis gar nicht bestritten war (Beweis: 82a25; 85b9: *κατὰ δὲ τὰς τοῦ τὸν λόγον ἔχοντος* sc. *ἀρετάς*), allerdings auch nirgends ausdrücklich, so wie etwa EE 1220a5, betont wurde, hält es Ar. doch für nötig, für die Phronesis, und zwar für sie allein mit Hilfe des Lob-Arguments, den Beweis zu führen. Dies geschieht nur in MM, in EE VIII 1 findet sich das Lob-Motiv nicht. Man muß nun, wie mir scheint, an der Feststellung: Phronesis = Tugend, die allen drei Ethiken gemeinsam ist, zwei Seiten unterscheiden: a) die Feststellung: Phronesis ist nicht *ἐπιστήμη*, nicht *τέχνη*, b) Phronesis ist lob-würdig. a) und b) ergeben, daß sie eine Tugend ist. Ich möchte nun behaupten, daß in b) nicht nur wie in a) eine Rangerhöhung der Phr. bewirkt wird (Phr. nicht mehr auf eine Stufe zu stellen mit anderen intellektuellen Qualitäten, bei denen die Möglichkeit des negativen Gebrauchs nicht ausgeschlossen ist), sondern auch eine Rangsenkung. Auf der Stufe von MM allein hält Ar. strikte daran fest, daß das höchste geistige Vermögen, *σοφία*, nicht lob-würdig ist. Was soll dies bedeuten? Gegenstand der *σοφία* ist das *θεῖον*, damit ist sie selbst ein *θεῖον*. Das ist durchgehende Ansicht des Ar. – ob vom *νοῦς* oder der *σοφία* ausgesagt, ist praktisch ohne Bedeutung. Da es in MM keinen Passus gibt, der EN X 7f. entspräche, ist in ihr keine Gelegenheit gegeben, dies ausdrücklich zu sagen, aber mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit dürfen wir annehmen, daß *σοφία* für Ar. auch in MM ein *θεῖον* war. Nun erinnern wir uns an die Gütereinteilung von 83b20: das Höchstwertige ist nicht

ἐπαινετόν, sondern *τίμιον* und dazu gehört der *νοῦς*. Die ethischen Tugenden gehören zu der Klasse der *ἐπαινετά* (s. o. S. 189 zu 10,4). Wenn also die Phr. jetzt in diese Klasse gesetzt wird, so heißt das: sie ist kein *τίμιον* wie *νοῦς* (*σοφία*), sondern sie rangiert auf derselben Ebene wie die ethischen Tugenden. Diese aber sind *πρακτικαί* und auch die Phr. ist *πρακτική*. Ar. empfindet also sehr stark den Abstand von der *σοφία* und ihrem *ἀίδιον*, *θεῖον* (97b6–9). Die spekulative Kraft steht ihm am höchsten; die Phr. ist kein *θεῖον*, ihr Objekt ist das menschliche Handeln. Es zeigt sich: diese Klassifizierung ist für Ar. ein ursprüngliches Anliegen; sie kann nicht gedeutet werden als Reflexion eines Epigonen, dem der Wert der Phr. zweifelhaft geworden ist, so daß er sie neu hätte legitimieren müssen (Walzer 185).

48,3 „indes-doch" (*οὐ μὴν ἀλλά*). Wenn ich nichts übersehen habe, nicht in EE, EN. Element der Verlebendigung (Bonitz, Index 539b9–15), auch bei Platon, Isokrates, Demosthenes (Denniston, Particles 28–30).

48,4 „im Rang" (*ἐν τάξει*): 83b26. Man sieht also, Ar. denkt hier wirklich nicht an die Phronesis soz. auf freier Bahn, sondern an ihre Klassifikation als *ἀγαθόν*. Derselbe Ausdruck auch 83b35. 92a28. 94b15. 1211b11 (s. o. S. 189 zu 10,4).

48,5 „Impuls hat" (*ὁρμᾷ*). Vergleiche etwa Rep. 466b8 *ἡ δόξα ὁρμήσει αὐτὸν ἐπὶ τὸ οἰκειοῦσθαι* (vgl. Ion 534c2, Leges 875b7). – Diese Verbindung von *ὁρμή* und Geistelement zum erstenmal bei der Behandlung der Tapferkeit: 91a22–25.

48,6 „anordnet" (*προστάττῃ*). Die anordnende Funktion des Geistelements ist bereits in der Topik (129a10–16, s. o. S. 164) klar formuliert: das *λογιστικὸν προστάττει*, das *ἄλογον ὑπηρετεῖ*. Ebendort ist auch die umgekehrte Möglichkeit erkannt: es ist kein permanentes Merkmal des *λογιστικόν*, daß es befehlende Funktion hat, *οὔτε γὰρ τὸ λογιστικὸν πάντοτε προστάττει, ἀλλ' ἐνίοτε καὶ προστάττεται, οὔτε τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικὸν ἀεὶ προστάττεται, ἀλλὰ καὶ προστάττει ποτέ, ὅταν ᾖ μοχθηρὰ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου.*

48,7 „Einsicht-Handeln .." Zu 98a32–b8 gibt es keine Parallele. Wenn Walzer (185) aus dem vorigen Abschnitt zu erkennen glaubte, daß dem Anonymus sogar der *ἀρετή*-Charakter der Phronesis zweifelhaft geworden sei, so hätte er konsequent aus dem jetzigen herauslesen müssen, daß ihm darüber hinaus offenbar auch der „praktische" Charakter der Phr. nicht mehr feststand. Man sieht, das ist unmöglich. Die Phr. hat als Bereich das Handeln. Das war 97a1–16 einfach festgestellt worden und hatte zur Definition geführt: *ἕξις προαιρετική, πρακτική*. Es scheint, daß die beiden *πότερον*-Abschnitte 98a22–31 und a32–b8 den Sinn haben, diese beiden Bestandteile der Definition zu bestätigen. Im vorigen Abschnitt hätte die Frage auch lauten können: ist die Phr. *προαιρετική*? Denn *προαίρεσις* ist ja der Kern der Tugend, wie gerade in MM besonders eindringlich herausgearbeitet worden war. Im Abschnitt 98a32–b8 ist der Rückgriff auf die Definition ohne weiteres klar. Dabei kommt aber etwas Merkwürdiges heraus. Denn dieser Abschnitt leistet neben dem Erweis des „praktischen" Charakters noch ein zweites: wenn die Tugenden *πρακτικαί* sind (98a25; EN 1177b6) und die Phr. *πρακτική* ist (EN sagt weniger abstrakt: *ὁ φρόνιμος πρακτικὸς* 1146a8; 1152a9), so ist dies doch nicht ganz dasselbe. Im Gegenteil: die Phr. steht über den ethischen Tugenden, das „Handeln" der Phr. ist von höherer Art; die ethischen Tugenden haben, wie sich aus dem *τέχνη*-Beipsiel ergibt, dienenden

Charakter, von dem sich der Geist-Charakter der Phr., ihre dirigierende, disponierende Funktion deutlich abhebt (in Met. I 1, 981b1. 31 ist der *ἀρχιτέκτων σοφώτερος* als der *χειροτέχνης*). Dasselbe sagt Ar. auch auf der EE-Stufe (1246b11): die Phr. gebraucht die *ἀρετή· ἡ γὰρ τοῦ ἄρχοντος ἀρετὴ τῇ τοῦ ἀρχομένου χρῆται.* Arnim ([5]1927, 33) hat darauf aufmerksam gemacht und mit Recht bemerkt: „Mit dem *χρῆσθαι τῇ ἀρετῇ* ist dasselbe Verhältnis der Phr. zu ihr (= der eth. T.) gemeint, das Gr. Ethik 1198a32f. durch das Verhältnis des *ἀρχιτέκτων* zu den Bauarbeitern veranschaulicht wird." Allein schon das EE-Zeugnis erweist den Gedanken von MM als nicht-epigonal. Darüber hinaus aber glaube ich zu erkennen, wo der Gedanke der befehlenden Funktion seinen Ursprung hat, nämlich in Platons Politikos (259c6 bis 260b1). Paraphrase: die Leistung des Königs ist nicht eine körperliche, sondern eine geistige, *ψυχῆς σύνεσις καὶ ῥώμη, γνωστικὴ ἐπιστήμη,* nicht *πρακτική.* Aber diese *γνωστική* ist von besonderer Art; sie ist nicht wie die Rechenkunst etwas rein Theoretisches, wo es lediglich um Erkennen und Beurteilen von Zahlenverhältnissen geht und kein weiteres „Werk" mehr folgt. Der König ist vielmehr zu vergleichen mit einem *ἀρχιτέκτων.* Dieser ist nicht selbst *ἐργατικός, ἀλλ' ἐργατῶν ἄρχων.* Soweit er geistig „arbeitet", war noch kein Unterschied da zur Rechenkunst. Aber mit dem geistigen Akt ist es beim König wie beim Architekton noch nicht getan, sondern dazu kommt das *προστάττειν ἑκάστοις τῶν ἐργατῶν τό γε πρόσφορον, ἕως ἂν ἀπεργάσωνται τὸ προσταχθέν.* – Vgl. auch Phys. II 2, 194b1–7.

Von einer anderen Seite her gesehen stellt sich derselbe Sachverhalt in der Frage dar, ob die Tugend auf das Endziel abzielt oder auf die Mittel zum Ziel: 90a9. Dazu o. S. 266.

48,8 „Blick auf" (*ἐπιβλέψας ἐπί*). Zusammen mit *ἰδεῖν* oder als Synonym für *ἰδεῖν* beliebt in MM (1206b37. 1213a10 + 23), also weder mit Akkusativ (EN 1147a24; dazu Band 6, 382 zu 147, 3) noch mit *εἰς* (Phaedo 63a1). Bonitz fand dies auffallend und notiert Parallelen nur aus Anal., Top. und Phys. VIII 6, 259a21. Doch auch Dinarch 1, 72. In der Anal. sogar die Neubildung *ἐπίβλεψις.*

48,9 „wie wir sagen" (*ὥς φαμεν*). Dies ist berechtigt, weil der Architekton seit Platon (Gorg. 455b7, Polit. 259e8) zum Repertoire der akad.-perip. Diskussionen gehörte. S. die oben zitierten Stellen aus Met. und Phys., ebenso Pol. I 4, 1253b38 (*ἀρχ.-ὑπηρέτης*) und VII 3, 1325b16–23. Nichts berechtigt, an Theophrast zu denken (Walzer 158[3]), außer man steht soz. unter Systemzwang.

48,10 „deren" (*οὗ*). Evidente Emendation von Bonitz ([1]1844, 23). Die „Verbesserung" von Breier (1845, 844) ist gegen die paläographische Wahrscheinlichkeit.

48,11 „über alles . ." Parallelen zu MM 98b9–20: (EE 1249b9–23): (EN 1141a21–23; 1143b33–35): 1145a6–11: MM 1208a9–20. Literatur: Ramsauer 1858, 28. 30. 39. 57; Arnim [1]1924, 65–70; [5]1927, 36; Jaeger [2]1928, 407–410; Walzer 158. 191; Jaeger [3]1929; Arnim [8]1929, 26–57; Theiler 1934, 373–4; Wehrli (s. o. S. 334) 1951, 38A. 11.

Wie der vorhergehende Abschnitt gibt auch dieser nicht nur eine genauere Bestimmung der Phronesis, sondern zeigt unmißverständlich ein zweites, nämlich die überragende Wertung der *σοφία* an derselben Dispositionsstelle wie EN, am Schluß des Ganzen. Erschienen im vorigen Abschnitt (98a32–b8) die ethischen Tugenden in dienender Funktion gegenüber der Phronesis, so erscheint diese nun

ihrerseits in dienender Funktion gegenüber der σοφία. Sie schafft im Getriebe des Irrationalen jene Stille, die notwendig ist für das höchste Menschenwerk, die Tätigkeit des spekulativen Geistes. Diese Erkenntnis wird gewonnen durch Auseinandersetzung mit einer Aporie. Eine allerdings nicht unbestrittene Ansicht – das ist der Sinn von ὥσπερ δοκεῖ καὶ ἀπορεῖται – besagt, daß sie über alle seelischen Fähigkeiten herrsche. Woher kommt diese Ansicht? Sie scheint mir nur verständlich als Nachhall der Geltung der ganzheitlichen platonischen Phronesis: ihr konnte gewiß eine so überragende Stellung zugeschrieben werden. Als Xenokrates (s. o. S. 334) theoretische Phr. (Ar.: σοφία) und praktische geschieden hatte, konnte ein Streit über die Rangordnung entstehen. Nur auf dieser Stufe, als die Trennung von Phr. und σοφία eine diskutierte Neuheit war, scheint mir eine echte Aporie möglich, denn nach der Verfestigung war es doch nicht mehr recht sinnvoll zu behaupten, ein geistig-praktisches Vermögen habe alles Seelische unter sich, auch die auf den Kosmos usw. gerichtete spekulative Kraft. Das alles ist natürlich Hypothese; mit unbedingter Sicherheit aber steht fest der Terminus ante quem für diese Aporie (von MM sehen wir jetzt ab). Sie ist nämlich dem Ar. der EN (s. o. die Stellen) bereits bekannt. Damit ist der Annahme Jaegers und Walzers der Boden entzogen, daß in MM die, im Detail unbekannte, Kontroverse zwischen Theophrast und Dikaiarch (Cicero, ad Atticum II 16, 3; Wehrli II 1944, fr. 25–32) im Hintergrund stehe.

Beide Gelehrte benützen aber nicht nur diese Kontroverse zum Erweis des Spätansatzes von MM, sondern auch einen mit 98b9–20 übereinstimmenden Theophrast-Text, den Heylbut (1888) entdeckt hatte. Für sie ist es selbstverständlich, daß der Verf. von MM eben Theophrast benützt hat. Der Text lautet: ὁ δέ γε Θεόφραστος παραπλησίως λέγει τὴν φρόνησιν ⟨ἔχειν H.⟩ πρὸς τὴν σοφίαν ὡς ἔχουσιν οἱ ἐπιτροπεύοντες δοῦλοι τῶν δεσποτῶν πρὸς τοὺς δεσπότας· ἐκεῖνοί τε γὰρ πάντα πράσσουσιν (P. Maas προστάσσουσιν, nach Theiler 374[1]; ich würde dieser Änderung zustimmen, wenn das Subjekt ἐπίτροποι hieße; denn alles was wir vom Verwalter wissen, z. B. aus Xenophons Oec., zeigt, daß er nicht selber arbeitet. Wenn aber Th. schon δοῦλοι sagt, so legt er schwerlich Gewicht darauf, deren Tun präzise zu benennen) ἃ δεῖ γίνεσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἵνα οἱ δεσπόται σχολὴν ἄγωσι πρὸς τὰ ἐλευθέρια ἐπιτηδεύματα, ἥ τε (ἥ γε cod.: em. H.) φρόνησις τὰ πρακτὰ τάττει, ἵν' ἡ σοφία σχολὴν ἄγῃ πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν τιμιωτάτων. Für sich allein betrachtet lehrt der Text nichts darüber, wer den Vergleich mit dem Verwalter zuerst formuliert hat. Immerhin empfindet man es als Nachlässigkeit oder Vergröberung, wenn der Sklavenstand des Verwalters solchen Nachdruck erhält. Die Phronesis soll doch nicht im Ernst zur Sklavin deklariert werden. Wir hätten sofort Klarheit, wenn sich exakt nachweisen ließe, daß die MM-Zitate bei Areios durch die Hand Theophrasts gegangen sind, dann hätte MM auch im Falle des Verwalterbeispiels die Priorität. Aber wie schon früher bemerkt, bedürfen die Aufstellungen Arnims ([2]1926) noch der Bestätigung. Indes läßt sich doch ein Stück weiterkommen, auch wenn wir uns nicht auf das bisherige Ergebnis bezüglich des Frühansatzes von MM berufen. Ich habe bereits o. S. 125 darauf aufmerksam gemacht, daß bisher für die Erklärung des Beispiels nicht alle Hilfen benutzt worden sind. Zu dem Thema Herr und Sklave bemerkt Ar. in der Politik (I 7, 1255b31–7) folgendes: „Die Herrenwissenschaft lehrt, wie man die Sklaven zu gebrauchen habe; denn der Herr ist nicht dadurch Herr, daß er sich Sklaven erwirbt, sondern dadurch, daß er sie gebraucht. Diese Wissenschaft . . besteht bloß darin: was der Sklave zu tun wissen muß, muß der Herr zu befehlen wissen. Daher wird

auch, wenn die Herren so gestellt sind, daß sie sich nicht selbst abzuplagen brauchen, einem Verwalter diese Ehre übertragen (nämlich die Aufsicht über die Sklaven zu führen) und die Herren selbst widmen sich dann den Staatsgeschäften oder den Wissenschaften" (*αὐτοὶ πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν*, Übs. J. Bernays, Berlin 1872). Ich denke, beides sind originale Gedanken des Ar., in Pol. und in MM, ganz gleich wie es um die zeitliche Folge steht, und wir brauchen nicht dem Theophrast eine fragwürdige Spontanëität zuzuschreiben, wie Jaeger ([2]1929, 276): „Das Bild des hausgewaltigen *ἐπίτροπος* .. stammt wohl aus eigener häuslicher Erfahrung des alten Junggesellen (= des Theophrast), der sich in seiner Gelehrtenstube doch als Herr fühlt, wenn er auch praktisch im Hause nichts zu sagen hat." – Bei Platon ist der innere Mensch mit einem Landmann verglichen, der das Irrationale an der Entfaltung hindern soll (Rep. 589b2).

48,12 „sich bemüht" (*ἐπιμελεῖται*). Terminus technicus in Xenophons Oeconomicus ab 12, 4.

49,1 „ausgeschlossen" (*ἐκκλείηται τοῦ*). Im Corpus nur hier. Wohl Ionismus (Herodot I 31). Konstruktion wie bei *ἐμποδίζεσθαι*. Gleichbedeutend ist *ἐξείργεσθαι* c. gen. (Top. 176a36).

49,2 „Schönes – Notwendiges" (*καλά-ἀναγκαῖα*). In der Urpolitik (VII 14) treffen wir dieselben Zweiteilungen an wie in MM. 1333a32. 36: *ἀναγκαῖα-καλά* (Stob. 129, 8–17). 1333a31: der Gegensatz *ἀσχολία* (*πόλεμος*)-*σχολή* (*εἰρήνη*) lautet entsprechend dem Thema der Ethik: *σχολή*, *σοφία*; ⟨*ἀσχολία*⟩, *ἀναγκαῖα*. Was in der Ethik Phronesis und *σοφία* heißt, ist dort (1333a25) *πρακτικός* und *θεωρητικὸς λόγος*. Die Rangabstufung zwischen dem irrationalen und rationalen Seelenteil wird dort (1333a21) mit denselben platonischen Termini *χεῖρον-βέλτιον* (Rep. 431a5) ausgedrückt wie in MM (96a27). Und der *θεωρητικὸς λόγος* ist dort (1333a28) ebenso *βελτίων* wie in MM (97b9); sein Tätigsein ist *αἱρετώτερον* (1333a28). – S. auch Plato, Rep. 571e1–572b1.

49,3 „So" usw. (*οὕτω καὶ ὁμοίως*) = 87b4; vgl. 95a18 *ὁμοίως καὶ ὡσαύτως*. 1203b32: *διὰ τοῦτο καὶ ἀπὸ τούτου*. 1209a3.

49,4 „lenkt". *σωφρονίζουσα*. Nicht in EE, EN. Bonitz verzeichnet nur noch Hist. anim. 582a26. Gutes Attisch. Bei Platon z. B. Gorgias 478d6 *ἡ δίκη σωφρονίζει*. – EE 1249b21: *οὗτος τῆς ψυχῆς ὅρος ἄριστος, τὸ ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς*.

BUCH II

Vorbemerkung. Auch in EN fällt die Bucheinteilung nicht immer mit einer natürlichen Cäsur zusammen (III/IV; VIII/IX). Wer die Einteilung gemacht hat, ist unbekannt. Aber gewiß ist, daß, wer nach 98b20 das II. B. beginnen ließ anstatt nach 1200a35, genauso wie der moderne Analytiker schon nicht mehr gesehen hat, daß II 1–3 noch zum Phronesis-Thema gehören. In der Tat kann niemand auf den ersten Blick dem Kap. II 1 ansehen, daß es nicht zur Rechtslehre gehört. Und wenn man MM nach EN ansetzt, so ist klar, daß das Urteil sich an EN V 14 orientiert und in MM nur noch das Aufhören jeglicher begreiflichen Disposition konstatiert werden kann. Ramsauer (1858, 37f.) hat zum erstenmal die Stellung von II 1–3 kritisch untersucht und sich redlich bemüht, die Sachlage von EN her zu begreifen. Er war sich aber bewußt, daß so keine wirkliche Klarheit zu gewinnen war; seine Klagen („schwerlich zu ergründen", 39 und „zu rechtfertigen ist die Verwirrung in keiner Weise", 40) zeigen es deutlich. Er war, da er an dieser Stelle seiner Abhandlung die Abhängigkeit von EE, EN schon erwiesen zu haben glaubte, durch Systemzwang genötigt sich vorzustellen, daß MM, bisher an EE orientiert, nun nach EN V gegriffen habe. Das hier im einzelnen zu verfolgen haben wir keinen Anlaß mehr; denn Arnim ([1]1924, 81f.) hat den Zusammenhang von I 34 und II 1–3 erwiesen und den „seine Vorlagen willkürlich durcheinanderwerfenden Kompilator" erledigt. Die Stoffanordnung von EN aber ist nunmehr leicht als Korrektur von MM zu verstehen, wobei ich nicht sagen möchte, daß es sich dabei um Klärung eines verbesserungsbedürftigen Zustandes handle, denn die Anordnung von MM ist, wie im einzelnen zu zeigen sein wird, durchaus sinnvoll und die bei II 1 wieder hervortretende reihende, nicht subordinierende Art von MM ist uns bereits vertraut. Es wäre gewiß interessant gewesen zu erfahren, wie Walzer sich zu II 1–3 stellte. Aber er ist auf Arnim nicht eingegangen und hat sich zu dem Dispositionsproblem überhaupt nicht geäußert. – Übrigens ist die Ausdrucksweise der früheren Forschung, MM schließe sich zunächst an EE, dann an EN an, nicht sinnvoll, wo es sich um die sog. Mittleren Bücher handelt. Denn der gleiche Text steht in EN und EE. Rechnet man aber damit, daß es von den 3 Büchern zwei Redaktionen gab, eine EE- und eine EN-Fassung, so rechnet man mit etwas völlig Unbekanntem und Unwahrscheinlichem.

Kapitel 1

50,1 „die Güte in der Gerechtigkeit . ." Genauere Beschreibung wird erst ab Kap. 3 nötig. Parallelen: MM 98b24–33: Top. 141a15–19: EN 1137a31–38a3 (EN 1136 b20; Rhet. I 13, 1374a18–b23). Literatur zu Kap. 1–3: Ramsauer 1858, 37–45. Arnim [1]1924, 81–95. Zur *ἐπιείκεια* Band 6, 432 zu 118, 2.

Man hat behauptet, die „Güte in der Gerechtigkeit" (aequitas) komme im Gerechtigkeitskapitel der MM nicht vor. Das gilt aber nur, soferne man dabei die ausdrück-

liche Behandlung mit dem Terminus technicus meint (s. o. S. 318). Der Sache nach kommt sie aber vor und zwar im selben Zusammenhang wie EN 1136b20, nämlich 95b9–13. Dort auch das in II 1 charakteristische *παραχωρεῖν*. Schon deshalb ist gar nicht zu erwarten, daß in II 1 der Versuch gemacht werde, sie ausdrücklich mit der Rechtslehre in Verbindung zu bringen. Das hätte nur geschehen können durch Verwandlung des *ἕξις*-Begriffes in das Neutrum *τὸ ἐπιεικές*. Aber dieses kommt in MM nicht vor, während der größte Teil von EN V 14 eben davon handelt und nur in den letzten Zeilen (1137b34–1138a3) in der üblichen Weise der *ἕξις*-Träger noch angehängt wird. Dementsprechend ist auch in MM kein abgrenzender Satz denkbar wie etwa EN 1137a33: *δίκαιον* und *ἐπιεικές* seien weder schlechtweg identisch noch gattungsmäßig voneinander verschieden. II 1 ist also nicht für eine Rechtsabhandlung konzipiert. Der Einbau der aequitas in eine solche muß auch für den Ar. von EN nicht ganz glatt zu bewerkstelligen gewesen sein. Sie ist in EN V 1–13, mit Ausnahme der einzigen kurzen Bemerkung von 1136b20, nicht vorbereitet und ihre Einordnung als Kap. 14 nicht leicht zu verstehen (s. Band 6, 433). Noch Stewart (I 526) konnte sagen: it seems to be generally agreed that this chapter is misplaced here in the MSS.

Das Fehlen der aequitas in MM I 33 wird vielleicht so zu erklären sein, daß Ar. zunächst von Platon her nicht auf sie hingewiesen war, denn bei diesem spielt sie keine Rolle, ja er lehnt das *ἐπιεικές* sogar ab (Leges 757e1). Rein formal betrachtet kommt das Substantiv zwar zweimal vor (Leges 735a2, Ep. VII 325b5), aber nicht als Terminus technicus für ius aequum – wie denn überhaupt das Wort gar keine soz. juristischen Konturen hat; das Adjektiv ist vielfach = *ἀγαθός* (EN 1137b1). Immerhin war ihm von der Akademie bereits eine Definition zugekommen (Def. 412b8: *ἐπ. = δικαίων καὶ συμφερόντων ἐλάττωσις*), die er wörtlich in Top. 141a16 zitiert und als *ὅρος ἐπὶ πλεῖον λεγόμενος* kritisiert. Eben diese Definition ist es, die unter Streichung des abundierenden Begriffs in MM und nur in MM erscheint, was einerseits unsere immer wieder gemachte Beobachtung bestätigt, daß ein enger Zusammenhang zwischen Top. und MM besteht, andererseits aber auch zeigt, daß *ἐπιείκεια* auf der Frühstufe für ihn wohl noch ein soz. freischwebender Begriff war, der noch keinen verfestigten Platz in einer Rechtslehre hatte. Auch die 3. Definition (Def. 412b9: *εὐταξία ψυχῆς λογιστικῆς πρὸς τὰ καλὰ καὶ αἰσχρά*) weist in diese Richtung; nur die 2. (Def. 412b8: *μετριότης ἐν συμβολαίοις*) ist juristisch. – Immerhin ist nicht von der Hand zu weisen, daß Ar., als er II 1–3 skizzierte, den Nebenzweck verfolgte, einiges auch noch über die Gerechtigkeit zu sagen. Mir scheint dies sogar an zwei Stellen von I 34 schon vorbereitet zu sein; denn es fällt auf, daß, obwohl die Phronesis ja in engster Verbindung mit allen ethischen Tugenden steht, von diesen gerade *τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια* (97b39; 98a24; s. auch 99b37; 1200a18) herausgegriffen, die anderen aber mit „usw." abgetan werden.

Warum nun aber die aequitas gerade in II 1 auftritt, das ergibt sich, wenn man II 2 dazunimmt. Beide Kap. sind eine Ergänzung zu dem Thema *δεινότης-φρόνησις*. Das einzelne bei Arnim a. O. 86–89. Der *εὐγνώμων* ist der *κριτικός*, *γιγνώσκων* der Gesetzeslücken; der *ἐπιεικής*, gestützt auf den Erkenntnisakt des ersteren (99a2), ist der *πρακτικός*. Beide Qualitäten stehen zueinander in dem Verhältnis des *οὐκ ἄνευ* (99a1) wie der *συνετός*, der ja ebenfalls ein *κριτικός* ist (97b14), zum *φρόνιμος* (97b16). Schön formuliert Arnim a. O. 88: die *εὐγνωμοσύνη* ist soz. eine „juristische *δεινότης*". Man sieht auch klar, daß die aequitas in MM nicht einen schlechteren,

unangemesseneren Platz hat als in EN; denn „es macht keinen großen Unterschied, ob die *ἐπιείκεια* als eine Äußerungsform der Gerechtigkeit selbst oder als eine der *φρόνησις*, insoferne sie *τὰ δίκαια προστάττει*, aufgefaßt wird" (Arnim a. O. 89) – die befehlende Funktion der Phronesis erstreckt sich ja auf alle Tugenden, also auch auf die Gerechtigkeit. Ebenso ungezwungen versteht man, daß Ar., als er bei differenzierendem Nachdenken den Unterschied von ius strictum und aequum fassen wollte, die aequitas von ihrem Platz in MM wegnahm und in die eigentliche Rechtslehre einbezog.

50,2 „Untersuchung" (*ἐπίσκεψιν ποιήσασθαι*). Auch EN 1096a5; Met. 989b26; Parva Nat. 436a3. Oec. I 6, 1345a23; vgl. Rep. 456c4; 524b2.

50,3 „was" usw. Wie 96b4. Derselbe formelhafte Aufwand für eine Kurzdarstellung wie 97b27 (s. o. S. 348).

50,4 „der gütig-Gerechte." Substantiv und Adjektiv wie 91a36. 92b24.

50,5 „außerstande" (*ἐξαδυνατεῖ*). Nach Liddell-Scott wäre dies eine Neuprägung des Ar. (Top. 108a36, naturw. Schriften, nicht EE, EN). Pol. III 11, 1282b1–6: Die entscheidende Macht in der Polis liegt in den Gesetzen. Die *ἄρχοντες* dürfen nur in den Fällen eingreifen *περὶ ὅσων ἐξαδυνατοῦσιν οἱ νόμοι λέγειν ἀκριβῶς διὰ τὸ μὴ ῥᾴδιον εἶναι καθόλου διορίσαι περὶ πάντων*. Vgl. *ἐξασθενεῖ* 1203b11.

50,6 „nachgibt" (*παραχωρῶν*): s. o. S. 329 zu 40,9. Für die Konstr. mit *ἐν* kenne ich keine Parallele. – Ähnlich das *ἐκστῆναι ἄλλῳ* 1212a36–b5.

50,7 „wählt" (*αἱρούμενος*). Damit ist die *προαίρεσις* angedeutet. Merkwürdigerweise verwendet EN an der genau entsprechenden Stelle (1137b35) den nur in MM gerade für die Phronesis-Definition (96b14; 97b24) gebrauchten Doppelausdruck *προαιρετικὸς καὶ πρακτικός*, der weder in EE noch sonst in EN oder überhaupt im Corpus vorkommt.

50,8 „durch" (*τῷ*). Es ist nicht einzusehen, durch welche Tücke der Überlieferung dieser natürlich überflüssige Artikel hereingekommen sein sollte. Der Dativ des Gesichtspunktes ist aber bei *διορίζειν* nicht selten (z. B. EE 1241b8 *τῷ χαλεπῷ*) und *καθ' ἕκαστα* kann man genauso substantivieren wie *καθόλου* (z. B. Met. 1042a15). Nicht ausgeschlossen scheint es, *τῷ* zu *διορίσαι* zu ziehen und nach *ἐβούλετο* eine Ellipse anzunehmen, etwa *λέγειν*, nach 98b28: „was der Gesetzgeber aussprechen wollte indem er Detailbestimmungen erließ." – Formulierung mit *τῷ* auch 98a9. b36.

50,9 „schlechthin" (*ἁπλῶς*). Wozu gehört es? Durch EN 1137b25 darf man sich nicht verleiten lassen es zu *δικαίων* zu ziehen. Dort bedeutet es *καθόλου*, wofür in MM keine Möglichkeit ist. Und auch Naturrecht bedeutet es nicht, so wenig wie EN 1134a25 (so jedenfalls Rassow [3]1874, 123). Ich ziehe also *ἁπλῶς* zu *ἐλαττωτικός*.

50,10 „von Natur". Eine schwierige Vorstellung, daß der *ἐπιεικής* nicht weniger haben will als ihm von seiten des Naturrechts zukommt. In EN spielt das begreiflicherweise keine Rolle. Der im Corpus völlig singuläre Ausdruck (vgl. 82a29) wird verständlicher, wenn man ihn ins Positive wendet: deswegen weil er in Sachen des positiven Rechtes nachgibt, gibt er nicht nach in Sachen der Rechtlichkeit; er ist von der Phronesis geleitet, diese aber *ἐφίεται τῶν βελτίστων* (97b23; so richtig Arnim a. O. 89).

Kapitel 2

50,11 „Das verständnisvolle Wesen". Parallele: MM 98b34–99a3: EN 1143a19–24. Literatur: Band 6, 464 zu 135, 2. Das zum Verständnis Nötige ist schon zu II 1 (s. o. S. 358) gesagt. In EN lautet die Definition: *γνώμη* = *ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς* (gen. obiect.) *κρίσις ὀρθή*. Der ganze Abschnitt ist dort so formuliert, daß man eigentlich gar nicht sagen kann, ob *τὸ ἐπιεικές* auf den juristischen Bereich beschränkt ist; zu diesem Eindruck trägt besonders der Begriff der *συγγνώμη* bei, der auf alle möglichen Situationen paßt. Das aber heißt, daß Ar. die in MM klar formulierte Beziehung auf die Gesetzeslücken wohl bewußt getilgt hat. In EN war es ja nicht Thema, das Walten der Phronesis oder einer verwandten geistigen Qualität gerade auch in bezug auf das Recht zu illustrieren. Der umgekehrte Vorgang: der Anonymus merkt, nachdem er mit der Phronesis fertig war, unverantwortlich spät, daß er bei der Gerechtigkeit einiges ausgelassen hatte (warum?), holt also aus EN V die *ἐπιείκεια*, konstruiert dann selbständig einen Zusammenhang zwischen ihr und der *γνώμη* (selbständig, denn in EN V konnte er darüber nichts lesen), erinnert sich dann daran, daß über *γνώμη* in EN VI etwas zu finden war, und schreibt MM II 2 – ist schlechterdings unvorstellbar.

50,12 „der Verständnisvolle." Das Substantiv *εὐγνωμοσύνη* (EN *γνώμη*) kommt nur hier vor, sowie Aeschines 3, 170. 174 und De virt. et vitiis 1251b34 (Aufzählung). Zu Aeschines 3, 168–174: Der Redner entwirft, um Demosthenes zu treffen, das Bild eines richtigen Bürgers. Der muß eine Reihe von Qualitäten haben; an 4. Stelle nennt er *εὐγνώμων* und das bedeutet, daß die *διάνοια προαιρεῖται τὰ βέλτιστα*. Das ist die Phronesis von MM (97b23–4): wir sehen also, wie naheliegend es war, die *εὐγνωμοσύνη* im Zusammenhang mit der Phronesis zu behandeln, mochte auch der Inhalt sich gewandelt haben. Der Redner fährt fort: der Idealfall ist, wenn *εὐγνωμοσύνη* und Redekunst vereint seien; wenn nicht, so wäre auf jeden Fall die erstere das Wichtigere. Demosthenes hatte nicht beides zusammen: er war *δεινὸς λέγειν, κακὸς βιῶναι* (174). Wieder sehen wir: die *εὐγνωμοσύνη* ist etwas Umfassendes; wenn sie fehlt, ist das Leben schlecht. Bei Ar. ist sie ein Teilaspekt der Phronesis; wir unterschieben ihm gewiß nichts Unberechtigtes, wenn wir behaupten, die Aussage über die *σύνεσις* (97b15 *μέρος τι τῆς φρονήσεως*) gelte auch für die *εὐγνωμοσύνη*.

50,13 „ausgelassen" (*τὰ ἐλλελειμένα*). Vgl. Pol. II 6, 1265b18 *ἐλλέλειπται δὲ τοῖς νόμοις τούτοις*, nämlich der Unterschied zwischen Regierenden und Regierten. Protr. p. 50, 1 P: Aufgabe der *τέχνη* ist es der Natur zu helfen *καὶ τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως ἀναπληροῦν*.

50,14 „kritischen Blick" (*κριτικός*) usw. Man fragt sich vergebens, wie Susemihl diesen Satz (bis 99a1 *εὐγνώμων*) konstruiert. Bekker setzt nach *δίκαια* (98b38) den Punkt. Aber dann steht allein da: *ὁ τοιοῦτος εὐγνώμων*. Das ist nicht nur gegen den Stil von EE, EN, sondern auch gegen den von MM. Ich setze also, im Stil von MM, nach *διωρίσθαι* (98b36) den Punkt und eröffne mit *ὁ μὲν οὖν* einen neuen Satz. – Das dreimalige *ὑπὸ τοῦ νομοθέτου* in diesem Kapitel ist auch Stil von MM, aber schlechter (Brink 1933, 34).

50,15 „ohne" (*ἄνευ τῆς*). Der Artikel ($K^b P^b$) ist in den Text zu nehmen wegen 1200a8.

Kapitel 3

Inhalt. Die Wohlberatenheit und ihr Zusammenhang mit der Phr(onesis). Die Phr. im freundschaftlichen Verkehr. Phr. nicht beim Ungerechten sondern nur beim Gerechten. Phr. gewährleistet den richtigen Gebrauch der äußeren Güter. Phr. bei möglicher Konkurrenz mehrerer ethischer Akte. „ἀντακολουθία τῶν ἀρετῶν". Abschluß der Lehre von den ethischen Tugenden.

50,16 „Die Wohlberatenheit" .. (ἡ εὐβουλία). Parallele zu MM 99a4–13: (EN 1142 a31–b33). Literatur: Band 6, 459–462.

Der Zusammenhang mit I 34 ist jetzt so klar formuliert, daß er natürlich auch von Ramsauer (37; weiter Arnim 90) nicht übersehen werden konnte. Ar. wollte das als Phr. sich darstellende Ineinander von geistiger und praktischer Leistung von verschiedenen Seiten her fassen, indem er entweder die erstere oder die letztere speziell studierte und ihre Verbundenheit gelegentlich als ein οὐκ ἄνευ ansprach. Als rein Theoretisches bestimmte er die σύνεσις (97b14 κρῖναι) und die εὐγνωμοσύνη (98b36 κριτικός); nicht so klar die intellektuelle Gewandtheit, die ja aber auch nicht eindeutig wie die anderen auf das Gute gerichtet ist. Dazu kommt nun die Wohlberatenheit, wo der Begriff des Erkennens, Urteilens in ἐπιτευκτική stecken muß, da ja der Gegensatz zu πρακτική der Phr. verlangt ist. Außerdem ist das Theoretische auch noch durch λόγος und κρίνειν eindeutig bezeichnet. Die genaue terminologische Fixierung der εὐβουλία hat Ar. sich in EN sehr angelegen sein lassen: er grenzt sie dort ab von ἐπιστήμη, δόξα, εὐστοχία, ἀγχίνοια und bedient sich auch der Etymologie – wozu übrigens wieder dasselbe zu sagen ist wie o. S. 346. In MM gibt es nur ein Thema, nämlich die enge Verbindung von Phr. und Wohlberatennheit. Das ist in EN am Rande vermerkt, als etwas Bekanntes (1142b31). Aber auch sonst zeigt EN VI 10 nur wenig Berührung mit MM. Man beobachtet z. B., wie die in MM begründete Ablehnung einer irrationalen Wohlberatenheit in EN verwandelt wird durch Einführung und Ablehnung der εὐστοχία, die ἄνευ λόγου ist (1142 b2), wobei die in MM zum εὐτυχία-Kapitel (II 8) vorhandene Beziehung wegfällt, da Ar. die in MM und EE (VIII 2) breit behandelte Problematik der Eutychie nicht mehr in die EN aufgenommen hat. Jedenfalls bedürfte es akrobatischer Kunststücke, wenn jemand MM II 3, 1–2 als Auszug aus EN wirklich erklären wollte.

50,17 „dasselbe Objekt" (περὶ ταὐτά). Als Ar. daranging, das Geist- oder Wissenselement in der Tugend zu analysieren, betrat er im Prinzip den Boden der alten Theorie ἀρετή = ἐπιστήμη und versuchte auf neue Art, damit fertig zu werden. Gerade der platon. Protagoras war ihm dabei durchaus gegenwärtig (s. 1200b25 und EN 1145b24; dazu Band 6, 475). So wird man bei dieser Gleichsetzung des Objekts von εὐβουλία und Phr. an Prot. 333d5 denken dürfen: τὸ δ' εὖ φρονεῖν εὖ βουλεύεσθαι. Wenn dies und nur dies das Thema von MM ist, dann ist es selbstverständlich, daß eine Abgrenzung von der δόξα in solchem Zusammenhang keinen Platz hat. Ihr Fehlen hat Walzer (156) mit Recht notiert, aber ein chronologisches Indiz ist das nicht. Ob nicht vielmehr die besondere Art und Weise, wie das Denken in MM um die Phronesis kreist, gerade im Lichte der eben zitierten Prot.-Stelle eine größere Ursprünglichkeit zeigt, das wäre von Walzer zu prüfen gewesen. Aber nicht nur im Prot. ist Phr. = εὐβουλία, sondern auch im „Staat" (Rep. 428b3–d10); denn σοφία

ist dort *φρόνησις*, wie immer in B. II–IV (s. auch 433b8), und zwar noch nicht die auf das Eidos des *ἀγαθόν* bezogene. Diese Beziehung wird ja erst in VII (518d9–519 a1) hergestellt. – Die akademische Definition der *εὐβουλία* lautet: *ἀρετὴ λογισμοῦ σύμφυτος* (Def. 413c3).

50,18 „der Bereich" (*τὰ περί*). Statt *πρακτά, ἐν οἷς αἵρεσις καὶ φυγή ἐστιν* (97a1). So kann sich nur der Logiker ausdrücken: „die *πρακτά* auf dem Gebiete des bekannten *αἵρεσις-φυγή*-Komplexes."

50,19 „oder dergleichen" (*ἤ τι τοιοῦτον*). Man bemerkt die Scheu, sie direkt als Tugend oder als Naturgegebenes zu bezeichnen. Zu voller Präzision ist hier Ar. nicht durchgedrungen, eine scharfe Abgrenzung von *δεινότης* und *σύνεσις* wird nicht gegeben. Zu etwas Instinktmäßigem konnte er sie allerdings deswegen nicht machen, weil sie ja nichts mit Zufallstreffern zu tun hat.

50,20 „treffen" (*ἐπιτευκτική*). Hier offenbar zum erstenmal in der griech. Literatur. Weiteres in Rhein. Mus. 88, 1939, 220–1. Ich verstehe den Begriff nicht als Abzielen auf dasErlangen des Besten, da sonst kein Unterschied ist zu der Funktion der Phr., nämlich *τῶν βελτίστων ἐφίεσθαι* (97b23) und der rein theoretische Charakter, auf den hier (s. o. S. 361) doch alles ankommt, verwischt würde. Gemeint ist also eine geistige Leistung, die aus der Fülle möglichen Handelns das höchstwertige erkennt. – *ἐπιτευκτικός* in der Def. der *εὐστοχία* bei Chrysipp ist, wie die *εὐστοχία* selbst, aus dem Peripatos in die Stoa gekommen.

50,21 „zweckdienlichsten" (*συμφορώτατον* = 1203a3). Nur hier im Corpus Ar. Weiteres s. Rhein. Mus. a. O. 221[12]. Auch der Superlativ scheint wie der Positiv (Thuc. II 36, 4 ist keine Gegeninstanz) vorwiegend dichterisch zu sein (Aristoph., Plutus 1162; – *τατα* in Reden: Thuc. VIII 43, 2. Xenophon, Cyr. V 3, 22; doch Mem. III 9, 4 nicht in einer Rede).

50,22 „in richtiger Weise" (*κατὰ τρόπον*). Wie 90a25, s. o. S. 269 zu 26,5. Epicharm (= Vors. [6]23B44): *οὐδὲ εἷς οὐδὲν μετ' ὀργῆς κατὰ τρόπον βουλεύεται.*

50,23 „das geistige Element" (*ὁ λόγος*). Der Sache nach ist dies identisch mit *εὐβουλία*. Aber der Satz gilt allgemeiner. Daher das neutrale *λόγος*. – Zu *οὐκέτι* Brink 30, 33; zu *εἴποις* ebd. 61.

51,1 „Glück gehabt" (*εὐτυχῆ*). EE 1247a13: *ὅτι μὲν γὰρ οὐ φρονήσει κατορθοῦσι* (sc. *οἱ εὐτυχεῖς*) *δῆλον.*

51,2 „Erfolge" (*κατορθώματα*). Nur hier im Corpus Arist. Gilt als stoisch (Rhein. Mus. a. O. 223). Doch wäre dies, da uns der Frühansatz von MM feststeht, zu erklären wie o. zu 50,20 (*ἐπιτευκτικός*). Aber auch so läßt sich einiges einwenden. Warum soll, wenn *εὐτύχημα* ein evident peripatetischer Terminus ist, das mit ihm gekoppelte *κατόρθωμα* stoisch sein? Ferner läßt sich nicht mit völliger Sicherheit sagen, ob das Wort in MM ethische Bedeutung hat, oder einfach so wie bei Diodor (I 1,2) gebraucht ist. Und schließlich kommt das Wort bei Areios nicht nur im Stoiker-, sondern auch im Peripatetikerteil vor (145, 8). Arnim ([2]1926, 95; 135) hat auf das Vorkommen von *κατορθοῦν* und *κατορθωτικός* in EN aufmerksam gemacht, so daß der Schritt zum Substantiv nicht groß war. Warum sich Ar. aber in EE VIII 2 durchweg und auch in EN 1142b30 verbal ausgedrückt hat, ist eine müßige Frage. Jedenfalls besteht

weder in der breit darlegenden Form von EE noch in EN der Zwang zur substantivischen Komprimierung wie in MM.

51,3 „Gehört es?..“ Inhalt von 99a14–18: 1. Aporie; s. o. S. 361. Es beginnt eine Reihe von 5 Aporien, die alle um die Phronesis kreisen, wie sich auch dort zeigen läßt, wo der Terminus nicht vorkommt, also in diesem Abschnitt, sowie in 99b10–35; 1200a12–34. Für keine der 5 gibt es, von Einzelheiten abgesehen, eine Entsprechung in EN. Es ist daher methodisch geboten, diesem Sondergut von MM besondere Aufmerksamkeit zu schenken, und es ist zu bedauern, daß Walzer dies nicht getan hat. Für seine Theorie bedeutet dieses Plus von fast 4 Teubnerseiten, daß dem Anonymus, den Walzer bekanntlich für einen höchst mittelmäßigen Kompilator der von Ar. in EE und EN geformten Texte hält, eine unglaubliche Selbständigkeit zuzuschreiben gewesen wäre, ganz gleich, wie man das Niveau der 5 „Zusätze“ beurteilt. Eine Erklärung ist auf dem Boden der Kompilationstheorie unmöglich.

Daß es sich in unserem Abschnitt um den gesellschaftlichen Verkehr, also um das Thema von EN IV 12 und nicht um die Rechtslehre handelt, ist trotz des Begriffes *δίκαιος* klar. Ebenso gewiß ist, daß man dem Abschnitt zunächst ratlos gegenübersteht. Doch haben wir ja schon an II 1 u. 2 gesehen, daß man durch schlichtes Weiterlesen Aufschlüsse bekommen kann. Im nächsten Abschnitt nun (99a19–b9) wird der Ausgangspunkt tatsächlich von einem Satz der Gerechtigkeitslehre genommen (EN 1136a31–2). Aber dieser bietet nur den Absprung zu dem Problem, ob der Ungerechte die Fähigkeit habe, zwischen Wert und Unwert zu unterscheiden, ob er Phronesis habe. Dies wird entschieden verneint. Diese Verneinung aber schließt in sich die Bejahung: es ist der Gerechte, der die Phronesis, die richtige Werterkenntnis hat. Er hat sie selbstverständlich auch im gesellschaftlichen Verkehr. Es fehlt an Wertbewußtsein, wenn man sich an Hinz und Kunz angleicht, also sein Verhalten nicht differenziert. Nun wissen wir aber aus I 34, daß besonderes Gewicht darauf gelegt war, daß die Phronesis gerade auch im Bereich der *δίκαια* sich entfalte (s. o. S. 358). Wir könnten also ruhig in 99a14 statt *δικαίου* einsetzen *φρονίμου* (Stob. 142, 10: *ὁ μὲν γὰρ δίκαιός ἐστι καὶ φρόνιμος*). Daß es nicht in erster Linie darauf ankommt, die Besonderheit des Gerechten im engeren Sinn herauszuarbeiten, sieht man ja auch an dem Doppelausdruck *δικαίου καὶ σπουδαίου* (99a18). *σπουδαῖος* aber ist der umfassende Begriff, der über das Gerechtsein weit hinausgeht (81a28. 83b25. 1206a10 und 87b21, wo bereits *δίκαιος* und *σπουδαῖος* gekoppelt waren). Der Gerechte, beziehungsweise der Träger aller Tugenden – und zu jeder gehört ja die Phronesis – weiß auch im geselligen Verkehr um das *ὡς δεῖ*. Das läßt sich aus EN 1126b28 erkennen: *ὡς δεῖ ὁμιλήσει. ὡς δεῖ* aber bedeutet: *ὡς ὁ λόγος ὀρθός* (EE 1231b32) und der richtige Logos = Phronesis. In MM ist das bei der Behandlung der geselligen Tugenden (I 28–32) nicht ausdrücklich gesagt, aber unser Abschnitt meint eben dies. Von unerwarteter Seite kommt uns denn auch Bestätigung dafür, daß Phronesis und *ὁμιλεῖν* zusammengehören. De virt. et vitiis 1250a30 (Quelle nicht feststellbar): Leistungen der Phr. sind *τὸ εὖ βουλεύσασθαι, τὸ ⟨εὖ⟩ κρῖναι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακά* (Inhalt von MM II 3, 99a19–b9) *καὶ πάντα ἐν τῷ βίῳ αἱρετὰ καὶ φευκτά* (MM 97a1), *τὸ χρήσασθαι καλῶς πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν ἀγαθοῖς* (Inhalt von 99b10–35), usw. Damit ist der Sinn von 99a14–18 geklärt.

51,4 „Verkehr“ (*ἐντεύξει*): s. o. S. 304 zu 33,3.

51,5 „Einwand . ." 2. Aporie (99a19–b9). Das zum Verständnis Wichtige ist o. S. 363 zu 51,3 gesagt worden. Weiterhin Ramsauer 43–4; Arnim [1]1924, 91–2. Der Abschnitt zeigt zwei Berührungen mit EN V. Das hat Ramsauer a. O. gesehen. Bei Annahme der Benutzung von EN durch MM ergäbe sich folgende Arbeitsweise: aus EN V 11 (1136a31), also aus dem Thema „Kann man sich selbst Unrecht tun?" hätte der Verf. den Allerweltssatz *ἀδικεῖν ἑκόντα* usw. geholt – den er übrigens schon 95a17. 18. 24 gebraucht hatte –; aus EN V 13 (1137a13–17), also aus dem Thema: „Ist es leicht gerecht zu sein?" hätte er das Beispiel der Medizin genommen. Diesen Ingredienzien hätte er die in EN V nirgends auch nur von ferne auftauchende Phronesis beigegeben und daraus also entstand das Neue: „Der Ungerechte hat keine Phronesis"; diese sei eben doch untrennbar mit der ethischen Tugend verbunden, denn sie kann nicht – diesen Gedanken dürfen wir im Hintergrund erkennen –, wie es bei intellektuellen Fähigkeiten an sich möglich wäre, zum Guten oder Bösen angewendet werden. Ich denke, wir dürfen eine solche Entstehungsgeschichte unseres Abschnittes auf sich beruhen lassen, genau so wie es ungereimt wäre, EN V 11 und 13 aus zwei Teilelementen des ganz anders gerichteten Gedankengangs des MM-Abschnittes sich „entwickeln" zu lassen. – Dagegen dürfen wir eben diesen Gedankengang, was noch nicht gesehen worden ist, in Verbindung bringen mit jenem Abschnitt des plat. Protagoras (333d1–334c6), der, wenn auch mit anderen Termini, nachweist, daß Phronesis und Unrechttun unvereinbar sind, wobei auch die Güterlehre hereinspielt, peripatetisch ausgedrückt, der Unterschied von *ἀγαθὰ ἁπλῶς* und *τινί* (333d8). Die Aporie von MM ist ein Nachhall des Kampfes, der im Gorgias und in der Politeia um die These geführt wurde, daß Unrechttun höchste Klugheit sei.

51,6 „Mittel" (*καὶ ᾧ*). Überliefert *καὶ ὥς*. Obwohl dies in EN vorkommt (1136a32 *καὶ ᾧ καὶ ὥς*), emendiere ich, da es sich in MM um eine feste Formel handelt. Nachträglich sehe ich, daß auch Armstrong in der Loeb-Ausgabe *ᾧ* vorschlägt.

51,7 „im Bereich von W." (*ἐν ἀγαθοῖς*). Siehe b12. Keine Parallele in den Ethiken; doch Anal. Pr. I 29, 45b18: *σκέψις ἐν* = das Suchen bewegt sich auf dem Gebiete von, in Hinsicht auf.

51,8 „Gefolgschaft" (*συμπαρακολουθεῖν*). In MM sonst immer *παρακολουθεῖν*. Doch Hist. an. 514a24 (Bonitz, Index 564a31 Druckfehler), Platon im Polit., Isokrates u. a. – *τὸ μέγιστον ἀγαθόν*: in MM wird immer wieder einmal daran erinnert, daß die Tugenden Güter sind (84a34–37).

51,9 „Bereich der M." (*ἐπὶ τῶν κατ' ἰατρικήν*). Keine Parallele.

51,10 „wissen wir" (*οἴδαμεν*). Auch 99a35; s. o. S. 157 zu 5,12. *ἐλλέβορος*: nur hier, EN, Probl.; Plato, Euthyd. 299b8. Erster Beleg Aristoph., Vespae 1489. – *ἐλατήριον*: nur hier, Probl., Theophr. (Walzer 124). – *τομαί-καύσεις*: Top. 116b10. Der Doppelausdruck (Sing. u. Plur.) häufig bei Platon (Prot. 354a5. Rep. 406d2, 426b1 Tim. 64d, 65b).

51,11 „nicht mehr" (*οὐ γὰρ ἔτι*). Wie 99a11. b3. Erstmals 95b7; s. o. S. 328 zu 40,6 u. 345 zu 45,7.

51,12 „bereits" (*ἤδη*): s. o. S. 189 zu 10,5.

51,13 „in derselben" (*ὡς δ' αὕτως*). Aus EE, EN kenne ich kein Beispiel für diese seit Homer übliche Trennung (Herodot, Xenophon, Phaedo 102e6). Doch gibt Bo-

nitz 2 Belege aus Rhet. II und einen aus Part. anim., 662a5, wo Düring allerdings auf Grund der Überlieferung *ὡσαύτως δ'* (wie 667b5) vorschlägt. – *ὅτι μὲν οὖν* ist nicht anzutasten (gegen Spengel). Der Parallelismus zu 37 (*τὰ μὲν οὖν*) ist beabsichtigt.

52,1 „derentwillen" *ὑπὲρ ὧν* = *ὧν ἕνεκα*. Singulär im Corpus. Vgl. etwa Symp. 208d7 *πᾶν ποιεῖν ὑπὲρ ἀρετῆς*.

52,2 „Schwierigkeiten . ." 3. Aporie (99b10–35). Drei Gedanken werden entwickelt. (I) Behauptung: Wer dem Schlechten einen Wert wegnimmt, tut kein Unrecht, da es für diesen echte Werte gar nicht gibt. (II) Einspruch: Aber das ist nicht richtig, daß sich in der Hand des Schlechten Wert in Unwert verwandelt. (III) Widerlegung des Einspruchs durch das Argument des Gesetzgebers und der Medizin. Daraus müßte sich der Schluß ergeben: Also tut man dem Schlechten kein Unrecht, sondern, so dürfen wir ergänzen, eher etwas Gutes. Dieser Schluß wird in den sonst so syllogismenfreudigen MM nicht gezogen; also kommt nichts darauf an. Sondern wichtig ist allein (III). Aus dem vorigen Abschnitt aber wissen wir bereits, daß der Schlüssel zu dem Ganzen in dem Fehlen der Phronesis – bei der Medizin im Fehlen der *ἐπιστήμη* – liegt. Daß aber in 99b25 das Fehlen der seelischen Kraft nur eine Umschreibung für das Fehlen der Phronesis ist, das hat Arnim a. O. 92 mit Recht notiert. Der Abschnitt, durch das Motiv des *ὀρθῶς χρῆσθαι* (99b15) aufs engste mit dem vorhergehenden verbunden, zeigt also wiederum, nur von einer anderen Seite und obwohl diesmal der Terminus Phronesis nicht erscheint, daß der Schlechte keine Phronesis hat. Und wiederum war die *ἀδικία* nur Absprung zu diesem Thema; an die Lösung eines Rechtsproblems war von vornherein nicht gedacht. Als Motto könnte man über den Abschnitt aus dem zu diesem Problemkreis gehörigen Teil des Menon (87b2 bis 89a5) den Satz stellen (Paraphrase): „Gesundheit, Stärke, Schönheit, Reichtum sind bisweilen gut, bisweilen schädlich. Es ist aber die Phronesis, die diese Werte nützlich macht – so wie die Phronesis, als Führerin, die übrigen seelischen Qualitäten nützlich, die *ἀφροσύνη* sie dagegen schädlich macht" (88d4–e2 + c1–d3). Hierher gehört auch EE VIII 3, 1248b27–34: „Die heißerstrebten und in höchster Geltung stehenden Güter: Ehre, Reichtum, körperliche Vorzüge, Glücksfülle, Macht, sind zwar naturgegebene Güter, können aber für manche, auf Grund ihrer Disposition dafür, schädlich sein. Denn weder der Mann ohne Phronesis (*ἄφρων*), noch der Ungerechte noch der Zuchtlose kann irgendeinen Nutzen aus ihrem Gebrauch ziehen, so wenig wie der Kranke aus der Nahrung des Gesunden oder der Schwächliche und Verkrüppelte aus dem Vollzustand des Gesunden und Unversehrten."

52,3 „Untersuchung" (*ἔχειν ἀπορίαν καὶ σκέψιν*). Singulär. EE 1214a10 *ἀπορίαν ἔχει καὶ δεῖται σκέψεως*.

52,4 „in Schädigung" (*ἐν βλάβῃ*). Dies, und *ἐν στερήσει* ist ebenso merkwürdig wie *βλάβη ἐν ἀγαθοῖς* (99a21; s. o. zu 51,7).

52,5 „Wegnahme" (*ἐν στερήσει*). Der bekannte Terminus technicus der arist. Philosophie ist in den Ethiken nur hier im gewöhnlichen Wortsinn gebraucht (Beraubung, Verlust: Thuc. II 63, 1). Bonitz (699b36) gibt nur zwei Parallelen: Met. V 22, 1022b31; Oec. II 1346b26. Bei Platon: Leges 865b7 und häufig im Axiochus: 365d5 (*στ. τῶν ἡδέων*); 370a2. 8; 369e4 (*στ. τῶν ἀγαθῶν*), wofür 370c7 *ἀφαίρεσις τῶν ἀγαθῶν* gesagt ist = Met. a. O.

52,6 „sind" (ἀγαθά εἰσιν): Statistik zu 83b30 (s. o. S, 190).

52,7 „den rechten" (ὀρθῶς): 83b28–30. Top. 180b9 τῷ ἄφρονι (= EE 1248b31) καὶ μὴ ὀρθῶς χρωμένῳ οὐκ ἀγαθόν.

52,8 „wegnimmt" (στερίσκων). Statt des gewöhnlichen (ἀπο)στερεῖν. Im Aktiv offenbar selten und wohl dem höheren Stil reserviert; daher in der Leichenrede des Perikles (Thuc. II 43, 1). Bei Ar. nur in der Tiergeschichte, im Passiv, wie einmal bei Platon (Rep. 413a10), wo es mit στέρεσθαι (a5) wechselt: an letzterer Stelle handelt es sich um den Verlust von Gütern, an ersterer um den der Wahrheit, so daß die beiden Verba hier wohl nicht ausgetauscht werden könnten.

52,9 „paradox" (δόξειεν παράδοξος). Soll das eine Feinheit sein wie ἄρχειν ὑπάρξαι (b23), ἔχειν-ὑπερέχειν (1200b32)?

52,10 „durch" (ἐκ). S. o. S. 331 zu 42,2. Vergleichbar Met. III 1, 995b24 τὴν σκέψιν ποιεῖσθαι ἐκ.

52,11 „Regierungsgeschäfte." κυβερνᾶν, und dann noch einmal überflüssig nach ἄρχειν, ist schwer zu verstehen. Wort des hohen Stils, ein einzigesmal im Corpus (Meteor. 339a23, passiv). Leichte Ironie? Zum Dialogischen sowie zu den folgenden Parallelismen (99b33–35) s. Brink (1933, 36. 63). Doch bin ich nicht so sicher wie Brink, daß das Dialogisierte „grober und gewöhnlicher Umgangston" sei. Vielmehr wird daran zu denken sein, daß Ar. nicht selten gerade in den logischen Schriften stilistische Auflockerungen bringt, wo wir nur selten vom Inhalt her feststellen können, warum sie gerade an dieser Stelle eingeschaltet werden. – τοιοῦτον wie 1207a38: ἐν τῇ ψυχῇ ἔνεστιν τοιοῦτον.

52,12 „gesund". Wir werden damit zurückverwiesen auf 99a29f. und auf die Einleitung zur Behandlung der dianoëtischen Tugenden I 34, 1. – Die Seele krank ohne Phronesis, das ist alte platonische Tradition.

52,13 „leichter ändert" (εὐκινητότερον). Nämlich ἐπὶ τὸ χεῖρον. Der Sinn ist: man darf Reichtum usw. nicht an die kranke Seele heranbringen, nicht einmal in kleinen Dosen, so wie geringe Nahrung an den kranken Körper, weil die Seele leichter eine Wendung zum Schlechteren nimmt, anfälliger ist. Natürlich gibt es prinzipiell auch Veränderung zum Besseren, aber Tugend ist für den Ar. der Ethiken nicht das Resultat einer μεταβολὴ ἐπὶ τὸ βέλτιον, wenn auch der Logiker mit dem Umschlagen ins Gegenteil rechnet (Cat. 13a17–31). Der Platoniker sieht Werden und „Umschlag", jedenfalls auf dem Gebiet des menschlichen Handelns, doch vorwiegend als Abfall vom Höchstwertigen, dem ἀκίνητον. Die beiden Adjektive zusammen kommen in den Ethiken nur hier vor. So wie in Cat. 8b34. 35. Wenn es dort heißt, die Tugend, als ἕξις, sei nicht εὐκίνητον οὐδ' εὐμετάβολον, so ist das kein Widerspruch zu MM. Denn hier ist ja nicht die Seele im festen Zustand der ἀρετή gemeint, sondern jene, die sich in einer mit der Krankheit vergleichbaren διάθεσις befindet. Für diese aber gilt Cat. 8b35–39.

53,1 „Schwierigkeit . ." 4. Aporie. Parallelen zu MM 99b36–1200a11: EE 1246b32–34: EN 1144b32–45a2: EN 1178a16–19. Literatur: Arnim [1]1924, 35; 93–4. Hier erübrigt sich der Nachweis, daß der Abschnitt zum Phronesis-Thema gehört, da ja ausdrücklich auf I 34 zurückgegriffen wird. Doch bedarf der Inhalt von

99b 36–1200a 5 der näheren Erläuterung. Die Eingangsfrage erhält keine direkte Antwort, wie im vorigen Abschnitt. Sie müßte lauten: es ist der tapfere – oder: es ist der gerechte Akt vorzuziehen. In Wirklichkeit besteht die Antwort in einer Verneinung: es gibt gar keinen Konflikt, denn die echte Tugend ist ein Ineinander von natürlichem Impuls und Phronesis. Nur dieses erneut zu zeigen ist der Sinn der Aporie. Die Lehre von der Untrennbarkeit des „ethischen" und des geistigen Elementes ist allen drei Ethiken gemeinsam (s. die obigen Parallelen, wo allerdings zu EE zu bemerken ist, daß der Text noch nicht einwandfrei gedeutet ist; vorläufig Arnim [5]1927, 29–30). Der Text von MM 99b 36–1200a 5 ist aber nicht so klar, wie es nach Arnims Paraphrase (93) scheinen könnte. Denn wenn er schreibt, daß „ein Konflikt verschiedener ethischer Tugenden untereinander nur vorkommen kann, so lange sich diese in dem Puppenzustand 'natürlicher Tugenden', d. h. vernunftloser Triebe zum Schönen befinden", so fürchte ich, hat er hier den Text von EN hineingelesen, wo allerdings klar gesagt ist, daß der Mensch nicht für alle Tugenden eine hervorragende natürliche Anlage habe, daß er sich also die eine Tugend bereits angeeignet haben könne, während er die andere noch nicht besitze – daß dies aber nur bei den naturgegebenen Vorzügen vorkomme, dagegen nicht bei den Volltugenden (1144b 34–45a 1). In MM aber kann man sich zwar ergänzen: bei den naturgegebenen Tugenden ist nur der Impuls zum *καλόν* vorhanden, ohne geistiges Element, ⟨also kann auf dieser Stufe ein Gegeneinander, eine Unsicherheit entstehen, die sofort behoben ist, wenn der Logos da ist⟩; aber im Text steht das nicht. Da steht nur die Wiederholung der Lehre von I 34, damit das Neue gezeigt werden kann, nämlich daß es unter den Volltugenden nicht Rivalität, sondern „Arbeitsgemeinschaft" (Arnim) gibt. Es war also auch Stewart (II 112) im Irrtum, wenn er meinte, daß der „Schreiber von MM" uns dazu verhelfe den Sinn des in EN 1144b 32 eingeführten Arguments zu verstehen.

Soweit ich sehe, ist noch nicht erkannt, daß dieses Argument aus platonischen Gedanken erwächst. In Band 6, 473 zu 140, 1 habe ich auf die Arbeit von H. Zeise, Der Staatsmann (Philol. Suppl. 31, 3, 1938; 85–7) verwiesen, der den Gedankengang des Schlußteiles des plat. Politikos (ab 305e 8 „Der Staatsmann als königlicher Weber") klar dargestellt und das für uns hier Wichtige so formuliert hat: „Wenn im Politikos von *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη* als einander widerstreitenden *μόρια ἀρετῆς* die Rede ist, so ist *ἀρετή* nicht als vollendete und darum harmonische Tugend im Sinne der Paideia, sondern als Naturanlage zur Tugend im Sinne der Physis zu verstehen. Nicht die zwei durch die Erziehung ausgebildeten 'Kardinaltugenden' werden hier als einander widerstreitend dargestellt, sondern die zwei im Wesen des bildbaren Menschen liegenden Temperamente" (86).

Die im folgenden (1200a 5–11) endgültig formulierte Lehre von dem Zusammenwirken der Tugenden und der Gefolgschaft, die sie der Phronesis leisten, bietet dem Verständnis keine Schwierigkeit. Burnet (1900) hat in der Anmerkung zu EN 1144b 33 auf das Weiterwirken dieser Lehre bei Theophrast und in der Stoa verwiesen. Ich notiere die Stellen: Theophrast (?) bei Areios (Stob. 142, 6–13). Theophrast bei Alexander Aphr., Scripta minora (= Suppl. Arist. II 1 ed. Bruns, Berlin 1887) 156, 25–7, in der Abhandlung des Alexander *Ὅτι ἀντακολουθοῦσιν αἱ ἀρεταί* (153, 29 bis 156, 27). Stoa: SVF II 349. III 275, 295, 299, 302. Wenn es in EN (1145a 1) heißt: *ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι* (sc. *ἀρεταί*) *ὑπάρξουσιν* und bei den Stoikern (III 275. 295. 299): *καὶ τὸν μίαν ἔχοντα* (sc. *ἀρετήν*) *πάσας ἔχειν*, so ist die Ent-

lehnung klar. Darum hat wohl auch Trendelenburg (1867) das *ἐπακολουθοῦσαι* von MM nicht in seine Sammlung von Stoizismen aufgenommen. Burnet a. O.: „The doctrine of the *ἀντακολουθία τῶν ἀρετῶν* was fully worked out by Plato".

53,2 „das Tapfere" (*τἀνδρεῖα, δίκαια*). Über die durch diese beiden Begriffe hergestellte Verbindung mit I 34 s. o. S. 358. Im Politikos sind es Tapferkeit und Besonnenheit, die vom königlichen Weber zu verknüpfen sind (*συμπλοκή*), aus Gründen, die der Schlußteil des Dialogs entwickelt.

53,3 „sagten wir" (*ἔφαμεν*): 97b36–98a1. S. auch 1200b2–4.

53,4 „sei vorhanden" (*δεῖν τήν*). An der aus I 34 zitierten Stelle wird nicht gefordert, sondern nur beschrieben, wie auch im folgenden. Also hat Spengel *δεῖν* mit Recht gestrichen. Auch die Überlieferung spricht dafür, denn in einem Teil fehlt der notwendige Artikel, d. h. er steckt in *δεῖν* (Itazismus). *δεῖν τήν* aber ist eine Art Dittographie.

53,5 „Wer indes" (*ᾧ δ'*). Dem *δέ* entnehmen wir die Berechtigung zu unserer obigen Interpretation: „In wem aber *αἵρεσις* ist, d. h. wer das Stadium der möglicherweise rivalisierenden Impulse hinter sich gelassen hat, in dem ist jenes führende Element, das Rivalität nicht aufkommen läßt."

53,6 „d. h." (*ἐν τῷ λόγῳ καί*). Nicht anzutasten. „Logos" ist in diesem Abschnitt wie auch sonst (98a2f.) „richtiger Logos" = Phronesis. Also: die Wahl, die Entscheidung findet statt in der Phronesis und dies heißt: im entsprechenden Seelenteil; also in einer anderen Schicht, die von der *ὁρμή*-Schicht verschieden ist. In letzterer könnte keine Entscheidung in einer Konflikt-Situation fallen.

53,7 „gleichzeitig" (*ἅμα τό*). Überzeugende Verbesserung durch den trefflichen Rieckher. Man könnte auch subordinieren: „Somit wird, sobald Möglichkeit und Vollzug der Entscheidung gegeben ist, auch die Tugend da sein." S. Rassow [1]1858, 18.

53,8 „wir sagten" (*ἔφαμεν*): 98a3–21.

53,9 „Tugend". Durch 98a28–9; b5–7 ist ausgeschlossen, daß hier die natürliche Tugend gemeint ist. Wenn es EN 1179b29 heißt: *οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπείκειν τὸ πάθος*, so ist damit anders als hier in MM das gesprochene, zuredende Wort gemeint, also Einflußnahme von außen. Auch aus Stob. 142, 6 ergibt sich, daß die *ἀντακολουθία* zwischen den Volltugenden und der Phronesis besteht.

53,10 „oder" (*ἤ*). Ist nicht zu streichen. An Stelle der bei Susemihl verzeichneten Ergänzungen, die notwendig sind, da die sonst vorhandene Ellipse unerträglich ist, schlage ich vor *προστάττει* ⟨*πράττειν*⟩. Darauf führt *πράττει* in $M^b P^b$. Gewiß ist das als Minuskelverschreibung von *προστάττει* erklärbar (s. o. S. 355 die Konjektur von P. Maas), aber auch Haplographie von *πράττει πράττειν* ist nicht ausgeschlossen. Dazu 98a29; b6–7. – Das dreimalige *οὗτος* ist „Stil" von MM.

53,11 „führt" (*ἄγῃ-ἀποκλίνει*). Variation von 98a28–9: *ὡς ἂν αὕτη προστάττῃ, οὕτω καὶ ἡ ἀνδρεία πράττει.*

53,12 „wirken zusammen" (*συνεργοῦσι*). Hier handelt es sich also nicht mehr um den Beitrag, den die natürliche Tugend zur Phronesis leistet (97b20; 98a7), sondern um das gegenseitige Sich-stützen der ethischen Tugenden.

53,13 „eine Frage . .“ 5. Aporie (1200a12–34). Sie wird getragen durch den Satz, daß die Phronesis den richtigen Gebrauch der Güter gewährleistet (1200a26). Damit ist sie aber mit dem Vorhergegangenen, also mit dem Phr.-Thema verbunden, denn schon die 2. und 3. Aporie hatten mit dem Motiv des *ὀρθῶς χρῆσθαι* gearbeitet. Da dort die Phr. als Garant des richtigen Gebrauchs schon genannt war, genügt jetzt der Ausdruck *ἀρετή* (1200a24), wenn es auch mißlich ist, daß a23 *ἀρετή* die ethische Tugend meint und gleich darauf das Geist-Element. In der 2. und 3. Aporie war es um die äußeren Güter gegangen. Das Neue nun in der 5. besteht darin, daß jetzt aus der traditionellen Güterreihe (äußere-körperliche-seelische, d. h. Tugenden) das wertvollste Gut, nämlich die ethische Tugend, heraustritt. – Wir hatten schon o. S. 364 darauf aufmerksam gemacht, daß in MM gelegentlich auf I 2, 2 (*ἀρεταί* = *ἀγαθά*) zurückgelenkt wird. – Und die neue Frage lautet: erprobt sich die Phr. auch an dem bedeutsamsten Gut der Dreiergruppe? Leistet sie auch bei der ethischen Tugend das *ὀρθῶς χρῆσθαι*? Da man die Frage nicht direkt so stellen kann, wird sie so gewendet: kann es vorkommen, daß man durch ein Zuviel verdorben wird, so wie man durch ein Zuviel an äußeren Gütern verdorben wird? Die Antwort lautet natürlich: Nein. Denn, so wird analog zur 4. Aporie („Einen Tugendkonflikt gibt es nicht“) argumentiert: dieses verderbliche Zuviel kann es bei der Tugend gar nicht geben; Zunahme der Tugend bedeutet Steigerung des *μέσον*-Charakters. Auf der Stufe von EN wird Ar. sagen: Tugend ist *μεσότης* von ganz besonderer Art; sie ist *ἀκρότης* (1107a7; dazu 17–27).

Aber es ist noch nicht gesehen, daß die 5. Aporie genau dasselbe Thema behandelt, das im Anfang der Urpolitik (VII 1, 1323a34–b21) breit entwickelt ist. Es genügt, den Text in Paraphrase hierherzusetzen und für seine Beziehung zu Protr. fr. 57 R = 3 W auf Jaeger [1]1923, 292–4, sowie auf Düring 1954, 149 zu verweisen. Die Folgerungen ergeben sich von selbst. „Eudaimonie heißt Anteil haben an den drei Gütern, den äußeren, leiblichen, seelischen. Darin stimmen alle überein, aber Unstimmigkeit herrscht über die Quantität und die Grenze nach oben. Bei der Tugend hält man ein x-beliebiges Maß für hinreichend, aber bei Wohlstand, Geld, Macht, Ehre usw. kennen die Menschen keine Grenze nach oben. Wir halten dem zwei Argumente entgegen, (1) ein empirisches und (2) ein theoretisches. (1) Man erwirbt und bewahrt die Tugend nicht durch äußere Güter, sondern umgekehrt. Und die Eudaimonie ist viel mehr bei jenen, deren *ἦθος* und deren *διάνοια* bis zum Übermaß harmonisch ausgebildet, deren äußerer Besitz aber mäßig ist, als bei denen, die vom Äußeren mehr haben als sie brauchen können, innerlich aber leer sind. (2) Äußere Güter sind Gebrauchswerkzeuge. Werkzeuge haben ihre Grenze: ihr übermäßiger Gebrauch ist schädlich, zum mindesten unnütz. Bei geistigen Gütern aber ist es ganz anders; vorausgesetzt, daß man sie nicht nur als *καλόν*, sondern auch als *χρήσιμον* ansprechen darf, gilt: je grenzenloser, desto nützlicher. Und: „Der Höchstgrad (*ἀρίστη διάθεσις*) eines jeden Gutes, das Menschen zuteil werden kann, ist, hinsichtlich seines relativen Wertvorzugs vor dem Höchstgrade anderer Güter, abhängig von der Wertdifferenz dieser Güter selbst untereinander“ (Jaeger). Wenn also die Seele, absolut und für uns, preis-würdiger ist als Geld und Leib, so muß es sich entsprechend auch mit der besten *διάθεσις* des einen und des anderen verhalten. Die äußeren Güter sind nur um der Seele willen wählenswert und nur um der Seele willen soll jeder *φρόνιμος* nach ihnen trachten, und nicht umgekehrt sich für den seelischen Wert entscheiden um äußere Güter zu erlangen.“

Daß darüber hinaus die 5. Aporie den Schluß der ganzen Lehre von der ethischen und dianoëtischen Tugend bildet, hat Arnim (a. O. 94) mit Recht festgestellt, und so wenig MM sonst auf Abrundung ihrer meist recht locker nebeneinander gesetzten Lehrstücke drängt: indem (1200a30–1) ausdrücklich auf die *μεσότης*-Lehre von I 5; 7–9 zurückverwiesen wird, ist jetzt doch ein echter Schluß gefunden.

Zusammenfassend: die Phr. wird in MM vorwiegend in der Form der *πότερον*-Frage behandelt; den 5 Aporien des II. Buches sind 4 in I 34 vorausgegangen. Sowohl das Formale wie das Inhaltliche hat, streng genommen, mit Ausnahme der 4. Aporie keine Entsprechung in EN VI. Obwohl „Juristisches" in II 1 und 2, sowie der Begriff *δίκαιος, ἄδικος* in den Aporien 1–4 vorkommt, ist die Absicht nirgends auf Rechtslehre gerichtet. Sondern II 1–3 gehören zum Phr.-Thema. Dessen aporetische Behandlung hängt zusammen mit dem logisierenden, problemreihenden Gesamtcharakter von MM; („MM entwickeln nicht; sie zählen auf", Ramsauer 31); zum anderen weist dies darauf hin, daß es sich um ein erstmaliges Abschreiten des Phr.-Komplexes handelt. Als Leistung eines aus EN kompilierenden, EN erweiternden Verfassers sind diese Abschnitte nicht zu verstehen. Wenn wir die Frage stellen, warum sie Ar. als Ganzes nicht mehr in EN übernommen hat, läßt sich versuchsweise antworten: Einzelne Inhalte sind, zum Teil mit anderer Zielsetzung, in EN aufgenommen, aber an anderer Stelle. II 1 erscheint infolge des zunehmenden juristischen Interesses in EN V. II 2 – nunmehr ohne Verbindung mit der ins *ἐπιεικές* verwandelten *ἐπιείκεια* –, sowie II 3, 1–2 und die 4. Aporie erscheinen in EN VI. Die 1. Aporie in EN IV. Aporie 2, 3 und 5 aber, mit ihrer schlichten (sokratisch-)platonischen Thematik des *ὀρθῶς χρῆσθαι* mochten Ar. später nicht mehr relevant genug erschienen sein.

53,14 „gestellt werden können" (*ἀπορήσεται*). Singulär. Aber Demosthenes hat auch *τιμήσεται* (19, 100) neben *τιμηθήσεται* (19, 223). Kühner-Blass 2, 112.

53,15 „ins Übermaß" (*εἰς ὑπερβολὴν γινόμενα*). Keine Parallele; a18: *εἰς ὑπ. παραγενέσθαι*; a21: *εἰς ἐπίδοσιν βαδίζουσα.*

53,16 „Größe" (*μεγέθους*). Singulär in dieser Reihe. Aber Schönheit und Größe gehören seit Homer zusammen (*καλός τε μέγας τε*).

53,17 „oder nicht?" In den Hss folgt unmittelbar nach *ἢ οὔ* noch *φησίν*. Das ist singulär. 98a22 ist keine Gegeninstanz. Ich streiche es mit Hinweis auf Ramsauer 8 Anm. Damit erledigt sich auch Bonitz [1]1844, 23. – Zu *φησίν* in MM s. o. S. 238 zu 20,12.

53,18 „in Richtung-schreitet" (*εἰς ἐπίδοσιν β.*) Singulär in den Ethiken; der Ausdruck ist pleonastisch, da der Begriff der Bewegung schon mit *ἐπίδοσις* gegeben ist; gleich darauf (a33) genügt ja auch *εἰς μέγεθος ἰοῦσα. ἐπ' ἔλαττον βαδίζειν* vom Heruntergehen der Preise: Ps.-Demosth. 56, 9. Vgl. auch Demosth. 23, 203. – De gen. et corr. 320b30: *μεγέθους ἐπίδοσις = αὔξησις.*

53,19 „in allererster L." (*ἐν τοῖς μάλιστα*). Diese bekannte Konstruktion (Herodot, Thukyd.), die besonders auch Platon gerne anwendet (Kühner-Gerth 1, 28), findet sich nach R. Eucken (1868, 28) nur hier und Rhet. ad Alex. 1421b19.

54,1 „Im allgemeinen" (*τὸ δ' ὅλον*): s. o. S. 156 zu 5,9.

54,2 „am Anfang" (*ἐν ἀρχῇ*): 85b13–32; 86a9–35.

54,3 „größere“ (*μᾶλλον-μᾶλλον*): Top. 114b40: *εἰ ἡδονὴ ἀγαθόν, καὶ ἡ μᾶλλον ἡδονὴ μᾶλλον ἀγαθόν*. Cat. 10b26–11a14.

54,4 „bedeutete“ (*ἦν*): 86a33, b33.

Kapitel 4

Vorbemerkung zu Kap. 4–7. MM II 4–7 und EN VII behandeln nach den dianoëtischen Tugenden jene seelische Haltung, in der der Gegensatz zwischen Geist-Element und Trieb am eindrucksvollsten in Erscheinung tritt: die Selbstbeherrschung und ihren Bereich, die Lust. Daß diese Themenabfolge möglicherweise mit der Gedankenentwicklung im plat. Protagoras (352b3) – von der Befehlsgewalt des Wissens hin zu seinem Widerpart, dem Irrationalen – zusammenhängt, habe ich in Band 6, 475 angedeutet. EN setzt merkwürdig unverbunden ein, gleich mit dem Inhalt von MM 1200b4, während diesmal MM ausdrücklich überleitet. Weiterhin aber ist die Disposition im großen in beiden Ethiken dieselbe: *θηριότης – ἐγκράτεια – ἡδονή*. Auch im einzelnen erscheint – im großen und ganzen allerdings nur – in beiden dasselbe, bis EN VII 13. EN VII 14 und 15 sind neu. Beide Ethiken gliedern den Stoff durchweg nach *λεγόμενα*, Aporien, Lösungen; man sieht: er ist traditionell gegeben. Beim Thema der *ἐγκράτεια* ist in MM zu beobachten, daß auf die 4 Aporien (Kap. 6, 1200b20–01a39) 12 scharf abgehobene Sinneseinheiten folgen, teils Aporienlösung, teils neue Fragen vortragend, von denen 8 als *πότερον*-Abschnitte formuliert sind (die Form von II 3, 3–17 bleibt also weiter), während die übrigen 4 je mit einem überschriftartigen Satz ohne Frage beginnen. Über den Unterschied zu den entsprechenden EN-Partien hat Ramsauer (1858, 32–36) zum weiteren Erweis der Abhängigkeit von EN verschiedene Beobachtungen vorgetragen, die insoferne richtig sind, als sie den reihenden Darstellungstypus von MM hervortreten lassen, den wir p. a. zur Topik erklären zu dürfen glauben.

54,5 „Beherrschtheit, Unbeherrschtheit . .“ Überleitung. Parallelen zu MM 1200a36 bis b8: EN 1145a15–17: (EN 1102b13–28). Über Xenokrates *Περὶ ἐγκρατείας* wissen wir nichts. Literatur: Arnim [6]1927, 19. 95; Walzer 1929, 22[3]. 98. 104–107; Arnim [9]1929, 27–29. Da die Polemik von Arnim[9], wie mir scheint, genügend Klärung gebracht hat, gehe ich auf das Problem der verschiedenen Stellungen des Ar. zum *ἐγκράτεια*-Problem nicht mehr ein. Die Unterschiede sind nicht prinzipiell. Für uns freilich ist es befremdend, daß ein der Besonnenheit so nahe verwandtes wertvolles Verhalten in seinem Tugendcharakter bestritten werden soll. Aber für Ar. ist offenbar entscheidend, daß sich die Selbstbeherrschung nicht als „Mitte“ darstellen läßt, und zweitens, daß vom Standpunkt des Handelns *ἀπ' ἀρετῆς*, also vom vollendeten Zustand her, ein bemerkenswerter Unterschied obwaltet zwischen Besonnenheit und Selbstbeherrschung. Es ist kein Zweifel, daß der Anonymus zu EN 1145a36 (p. 409, 38–410, 6 H; auch 407, 8–408, 7) genau die Auffassung des Ar. wiedergibt. Paraphrase: „Selbstbeherrschung ist auch eine *ἕξις προαιρετική* und insoferne rückt sie nahe heran an die Tugend und ist grundsätzlich dasselbe wie Tugend. Auf der anderen Seite aber ist es so: bei der Tugend herrscht Gleichgewichtszustand unter den Seelenteilen und nicht etwa Kampf. Beim Besonnenen befiehlt der Logos die Enthaltung von schlechter Lust und sofort ist er der Gefolgschaft der Begierde sicher – bei der

Selbstbeherrschung aber ist nicht Gleichgewicht, sondern Kampf. Da befiehlt zwar der Logos das gleiche, aber die Begierde fügt sich nicht sofort, sondern leistet erbitterten Widerstand. Und insofern ist Selbstbeherrschung nicht = Tugend". Ob nun Ar. in der Topik sagt, die *ἐγκράτεια* sei „eine von der Gesamttugend unabtrennbare *δύναμις*", sie könne „*ἀρετή* und *δύναμις* zugleich sein" (Arnim [5]95), oder ob er sie in MM als Tugend, aber den anderen Tugenden unähnlich, oder in EE einmal (1223b11, bei der *ἑκούσιον*-Debatte) als Tugend, dagegen sonst immer als verschieden von der Tugend (z. B. 1227b16) bezeichnet, oder ob er sie in EN (1128b34) als eine Art Mischung oder als zwar mit der Tugend nicht identisch, aber zur selben Gattung gehörig anspricht (EN 1145b2) – das sind Aussagen, die in Nuancen, aber nicht der Sache nach differieren.

Der Anfang des 4. Kapitels wird von Spengel zu Unrecht verdächtigt. Ganz im Sinne des eben zuvor zitierten byzantin. Kommentars wird hier die Begründung gegeben, warum ein neuer Einsatz nötig ist. Zugleich ist durch 1200b2 engster Anschluß an das Vorhergehende hergestellt, nämlich zu 91a22. 98a27, b6. 1200a5 (*ἐναντιοῦσθαι*), während in EN auf jede Verbindung verzichtet ist. – Zu *θηριότης* s. Band 6, 476 zu 141, 3.

54,6 „Merkwürdiges" (*ἄτοποι*). Gewiß singulär von einer Tugend, aber sachlich zutreffend, da die *ἐγκράτεια* eben aus der durch die *μεσότης* charakterisierten Reihe fällt. Zu dem folgenden Schluß von dem dargestellten Objekt auf die Darstellung selbst vgl. z. B. EN 1094b19–22.

54,7 „angestellt werden wird" (*λεχθησομένους*). Normal attisch. Bonitz notiert nur Meteor. 340b5 neben Part. anim. 639b6 (*τὸ ῥηθησόμενον*). Plato, Tim. 67c (*ἐν τοῖς ὕστερον λεχθησομένοις*); Sophist. 251d3.

54,8 „Regungen" (*πάθη*). Man sieht, daß keine scharfe Grenze ist zwischen *πάθος* und *ὁρμή*: 91a22. Und *ὁρμᾶν* kann man vom *λόγος* sagen wie von der *ἀνδρεία* (98a27).

54,9 „Phänomenen" (*γινόμενα*). In MM wird immer wieder betont, daß es Seeleninhalte sind: 84b23; 85b1. 5; 86a10; 89a23; 97b34; 99b25.

54,10 „oben" (*ἐπάνω*). Bezieht sich auf den gesamten bisherigen Inhalt, von der Stelle an, wo die Tugend sich als die entscheidende Konstituente der Eudaimonie herausgestellt hatte: I 4, 1184b22–II 3, 1200a34. – Zu *ἐπάνω* s. o. S. 283 zu 29,4.

Kapitel 5

54,11 „Das tierische Wesen . ." Parallele zu MM 1200b9–19: EN 1145a18–b2. Die Eröffnung des Themas der Beherrschtheit (im folgenden „Bh.") durch den Blick auf das Tierische wird jeder Leser, auch in EN, als merkwürdig empfinden. Ich möchte eine Erklärung wagen. Noch nie war bis zu dieser Stelle in der Darlegung der schlechten Seite des menschlichen Handelns die Sonde so tief hinabgesenkt worden, wie das jetzt bei der Unbeherrschtheit („Ub.") der Fall sein wird. Sollte da an Ar. eine ähnliche Empfindung herangetreten sein wie bei der Wende zur Erforschung der Tierwelt, als er die *χώρα τοῦ καλοῦ* verließ, um die *ἄτιμος θεωρία* zu beginnen, und

sollte das ἄτοπον von 1200a38 darauf gehen? Ein Zeugnis darüber haben wir in Part. anim. I 5. Die Interpretation dieser Partie gehört zum Eindrucksvollsten in W. Jaegers Aristoteles (360f.). Man sollte zugeben, sagt Ar. (645a26–30), daß, wer die Erforschung des Tieres perhorresziert, dieselbe Empfindung auch gegenüber dem menschlichen Leib haben müsse; „man kann dann auch nicht ohne Naserümpfen die Bestandteile der Gattung Mensch betrachten, Blut, Muskeln, Knochen, Adern u. dgl." (Jaeger 362). Sollte Ar. in der Ethik beim Beginn des Abstiegs bis zum Pathologischen, Perversen, das Bedürfnis gehabt haben, kurz das Bild der göttlichen „Tugend" aufscheinen zu lassen, also den radikalsten Gegensatz zu menschlicher Niedrigkeit? Denn warum wird dieser Gedanke gerade hier ausgesprochen; warum nicht z. B. bei der Zuchtlosigkeit oder sonstwo in einem früheren Teil, wo mehr als eine Gelegenheit gewesen wäre? – Daß Platon es war, der nicht nur das Irrationale, sondern auch das Tierische im Menschen entdeckt hat, ist in Band 6, 476 gesagt.

54,12 „im Übermaß" (*ὑπερβάλλουσά τις*). Top. 126b16: *ὑπερβολή* ist nicht Genus, sondern Differentia. Beispiel: Perplexheit ist *θαυμασιότης ὑπερβάλλουσα*. S. auch Theoph. HP IX 18, 9 (*δύναμίς τις ὑπερβάλλουσα*). Men., Dysk. 326 *ὑπερβολὴ τοῦ κακοῦ*.

54,13 „keinen Namen" (*ἀνώνυμος*). Für die Theorie, daß in MM im Gegensatz zu EN schon alle Termini feststehen, ist es unangenehm, daß hier, dagegen nicht in EN, so auffällig das Fehlen des Namens betont wird. – Der Stil des Absatzes zeigt wieder Pedanterie im Extrem: 3mal *ἀνώνυμος*, 4mal *ἀντικεῖσθαι*, 8mal *ἀρετή*. Man kann nur sagen: an *σαφήνεια* und Konstanz fehlt es in MM nicht. – *ἔστιν οὖσα*: s. o. S. 341 zu 43,12 (*ἔστιν ἔχον*).

54,14 „bei Gott" (*θεοῦ*). Zu verstehen ist: *ὑπὲρ πᾶσαν ἀρετήν εἰσιν οἱ θεοί* (Anon. in EN 1145a26, p. 409, 6 H). Gemeint ist die ethische Tugend; das denkerische Für-sich-sein Gottes wird nicht als Entfaltung einer dianoëtischen Tugend begriffen (doch s. EE 1238b18). Nach Michael Ephesius (s. o. S. 107–8) wäre der Satz gegen Platon gerichtet, der behauptet habe *ὅτι ἔστιν ἀρετὴ θεοῦ*. Das Arg. gegen Platon, das Michael dem Ar. zuschreibt, findet sich im Corpus Arist. nicht. Aber es steckt in MM; denn Michael läßt den Ar. sagen: wenn Tugend = *μεσότης παθῶν* ist, und wenn es bei den Göttern Tugend gibt, dann müßten in ihnen auch *πάθη* sein. Die hier zugrunde liegende Definition ist nur die von MM. Eine mit der negativen Formulierung von MM nicht in Widerspruch stehende Aussage über das Wesen Gottes – wie immer, sehr zurückhaltend – gibt Ar. in Pol. VII 1, 1323b24: er ist glückselig nicht durch ein äußeres Gut, *ἀλλὰ δι' αὑτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν*.

55,1 „dem tierischen W." (*τῇ κακίᾳ τῇ θ.*). Gleich darauf (b18) wiederholt. Zu verstehen nach 1203a18–20: die von uns „*θηριότης*" genannte *κακία*. Ich kenne keine Parallele. Doch s. o. S. 230 zu 19,11 und S. 270 zu 26,9. Denkt Arnim ([1]1924, 44) mit seinem Lob an Fälle wie sie Kühner-Gerth 1, 602 aufzählt? Aber das sind Eigennamen. Wo sagt Ar. *ἡ ἀρετὴ ἡ ἀνδρεία*? Vgl. Plato, Euthd. 274e 2. Eudemos fr. 127 12W.

55,2 „in der Natur der Sache" (*θέλει* = *πέφυκεν, βούλεται*). Kommt in den Ethiken nicht vor. Bonitz notiert einige Stellen aus naturwissenschaftlichen Schriften; doch auch Phys. 195a25 = Met. 1013b27. Oft bei Herodot, nur einmal bei Thukydides (II 89, 11 Rede). Vielleicht Ionismus.

Kapitel 6

55,3 „die schwebenden Fragen . .“ 1. Aporie (1200b20–01a9). Die einzelnen Teile der jetzt einsetzenden *ἐγκράτεια*-Lehre sind so scharf abgesetzt (s. o. S. 371), daß sich eine Gesamtübersicht über Kap. 6 erübrigt. – Inhalt der 1. Aporie (Lösung 1201b1): Nachdem es, trotz Sokrates, Ub. erfahrungsgemäß gibt, ist zu fragen: handelt der Unbeherrschte auf Grund von *ἐπιστήμη* oder von *δόξα*? Parallelen. MM 1200b20–24: EN 1145b2–7. MM 1200b25–01a6: EN 1145b21–46a4. MM 1201a6 bis 9: ohne Parallele. Beide Ethiken beginnen mit einer gleich langen methodischen Vorbemerkung. Über deren Zusammenhang mit den logischen Schriften s. die englischen Kommentare zu EN. Nur in EN schickt Ar. den Aporien eine kurze Zusammenstellung von 5 *λεγόμενα* voraus (VII 2). Inhaltlich ist, was die 1. Aporie selbst betrifft, kein Unterschied zwischen beiden Ethiken. Die Darstellung in MM ist ausnahmsweise sogar um ein weniges länger als in EN. Daß *ἐπιστήμη* hier nicht wie meist in MM = *τέχνη* ist, ist klar. Hier hatte also auch Walzer (157[2]) einmal festzustellen, daß der „sokratisch-platonische“ *ἐπιστήμη*-Begriff „nachwirke“, und auch die sonst von Walzer zur Charakterisierung der Platonferne beobachtete „Tilgung“ der *δόξα* findet hier nicht statt. Was MM 1201a6–9 mit EN 1146a4–9 zu tun haben sollen, wie Susemihl notiert, fragt man sich vergebens. Es ist Eigengut von MM, eine ganz in ihrem Stil gehaltene Wiederholung (Ramsauer 18).

55,4 „gemeinsamer“ (*συνεπισκεψάμενοι*). Singulär im Corpus wie *παρεπισκοπεῖν* (97b32). Evident aus Platon (Apol. 27a8; Crat. 422c2. 6; Hipp. maior 296b3). Schafft die in MM nicht selten gesuchte Dialog-Atmosphäre, auch wenn Ar. seinen Hörern nie mehr ein platonisches *δεῦρο συνεπισκέψασθέ μοι* oder *μετ᾽ ἐμοῦ* zurufen kann.

55,5 „soweit-zuläßt“ (*εἰς τὸ ἐνδεχόμενον*). Ich erinnere mich nicht, dies, an Stelle von (*ἐφ᾽*) *ὅσον ἐνδέχεται*, im Corpus gelesen zu haben. Platon hat das Partizip noch nicht, aber s. Sophist. 254c7: *καθ᾽ ὅσον ὁ τρόπος ἐνδέχεται τῆς νῦν σκέψεως*. Rep. 501c1: *εἰς ὅσον ἐνδέχεται*. – Daß MM eine platonische Vorliebe für *ἰδεῖν* hat, wurde schon zu 82a33 (s. o. S. 170) festgestellt.

55,6 „Sokrates“. Hier, wie in EN geht das evident auf den plat. Protagoras. Während EN (1145b24) aus ihm (352c2) das plastische *περιέλκειν* zitiert, schließt sich MM – wie auch schon 88a7. 30 – sehr nahe an 355a7f. an: *πολλάκις γιγνώσκων τὰ κακὰ ἄνθρωπος ὅτι κακά ἐστιν, ὅμως πράττει αὐτὰ . . ἀγόμενος* und: *ὑπὸ τούτων ἡττώμενος*. – Eine erneute Diskussion des öfter besprochenen Zusatzes *ὁ πρεσβύτης* (= EE 1216b3; 35a37: *ὁ γέρων*) scheint wenig ergiebig. Ich halte es mit Fritzsches Hinweis auf Aeschylus (Agam. 205: *ἄναξ* (= Agamemnon) *ὁ πρέσβυς τόδ᾽ εἶπε φωνῶν*) und mit E. Kapp (Sokr. der Jüngere, Philologus 79, 1924, 227[5]), der den Ausdruck „ein wenig philosophiegeschichtlich anmutend“ findet. Mit Recht bringt Ramsauer (59) die Tatsache, daß in MM „die Polemik gegen den sokratischen Tugendbegriff“ an ganz verschiedenen Stellen und häufiger als in EE, EN geführt wird, mit der stärkeren Betonung des Alogon in Verbindung. – Wiederum ist auch hier Th. Deman [o. S. 161] 115 einzusehen. – Zu *ἀνῄρει* s. o. S. 163 zu 6,3.

55,7 „ist“ (*εἰσίν*). Wie b28, 01a3. S. o. S. 190 zu 10,7.

55,8 „in uns" (τῶν ἐν ἡμῖν). Terminus der platonischen Psychologie. Zusammenstellung in Gnomon 24, 1952, 79, wozu ich Rep. 441e1 (τὰ ἐν αὐτῷ) nachtrage.

55,9 „Zwingende" (βιαστικώτατον). Nicht in EE, EN. Wenige Beispiele in naturwiss. Schriften. Dazu Top. 105a18, wo die Leistung der ἐπιστήμη, nämlich der Syllogismus, als „zwingend" bezeichnet wird. Das Wort ist wahrscheinlich eine Schöpfung Platons (Sophist., Leges). Def. 416, 1: ἀκρασία ἕξις βιαστική.

55,10 „gegen" (ἐναντιοῦται τῷ). Ich verstehe, nach 98a9 (s. o. S. 351 zu 47,12) und nach 1201a7: Der Logos von der Stärke des Wissens ist ein Gegen-Logos gegen die Sokratesthese, dadurch daß er besagt: 'es kann nicht das Wissen sein, das da in dem Kampfe unterliegt'. Kurz: „Er ist ein Gegen-Logos durch das Ergebnis 'μὴ εἶναι ἐπιστήμην'."

55,11 „Verzeihung" (συγγνώμην ἀποδιδόναι + Inf.). Das Verbum offenbar singulär. Bei Polybius VIII 35 wechselt σ. ἔχειν mit σ. διδόναι. Der Infinitiv sonst nicht im Corpus, aber Sophokles, Aias 1322 und Thukydides III 40, 1 (ξυγγνώμην ἁμαρτεῖν λήψονται). Auch προστίθεσθαι scheint in dieser Bedeutung nur hier gebraucht zu sein, ist aber gut attisch.

56,1 „führten" (ἐποίουν). Hier hat Susemihl offenbar Zeile 8 und 9 verwechselt. K^b hat ἐποίουν in Z. 9, dagegen nicht in Z. 8. In 8 ist es entbehrlich, dagegen nicht in 9, wo Sus. es tilgt. Man wird aber auch in 8 M^b folgen, also ἐποίουν belassen und nicht die Umständlichkeit des „Stils" verbessern.

56,2 „Schwierigkeit . ." 2. Aporie (1201a9–16; Lösung erst 1203b12, nach der der 4. Aporie). Ist der σώφρων auch ἐγκρατής? Parallelen. MM 1201a9–16: EN 1146a9 bis 16: EN 1151b33–52a3. Der Text bereitet Schwierigkeiten. Sie können nur diskutiert werden in Zusammenhang mit der Lösung der Aporie. Diese nehmen wir also vorweg. Sie führt zu dem Ergebnis: der Besonnene ist auch beherrscht. Also muß die Aporie das Gegenteil behaupten. Das geschieht so: der Beherrschte hat sehr starke Begierden in sich. Soll Gleichheit zwischen dem Besonnenen und ihm sein, so muß auch der Besonnene sehr starke Begierden haben. Dies ist aber eine unmögliche Annahme. Die Gleichsetzung von besonnen und beherrscht könnte also nur geschehen auf Grund einer Unmöglichkeit. Mit anderen Worten: die Gleichsetzung ist nicht möglich. Aber so einfach ist die Aporie nicht formuliert. Sondern (μὴ ἕξει in a14 und οὐ γὰρ in a15) es heißt: Wenn es aber nicht erlaubt sein soll (die Future in dem ganzen Abschnitt sind nicht einfach Präsentia), dem Besonnenen sehr starke Begierden zuzuschreiben, so gibt es keine Möglichkeit mehr, ihn als besonnen anzusprechen, denn der Besonnene wird doch nicht ein Mensch der totalen Unaffizierbarkeit, kein ἀναίσθητος (91b12 = EN 1119a7) sein. Wenn aber der Versuch einer Gleichsetzung von besonnen und beherrscht nur um den Preis denkbar ist, daß das Wesen des Besonnenen aufgehoben wird, dann hat eben die Gleichsetzung keine Berechtigung. Kurz: sie ist nicht möglich.

Nun die Lösung: die Gleichsetzung ist doch möglich. Aber um dies zu beweisen und zugleich zu modifizieren, muß man weiter ausholen. Zweierlei ist zu beachten: 1) Bh. ist nicht nur Akt, sondern auch Potenz. Damit kann die Stellung der Bh. gegenüber der Besonnenheit (Bs.; die Adjektiva „bs.", „bh.") genauer bestimmt werden. Die Bh. ist qua Potenz gegenüber der Bs. eine ἀκολουθοῦσα δύναμις (nach

Top. 125b20–7; Arnim [5]1927, 19. 95). 2) Bh. und Bs. sind gleich, insofern in beiden der Logos siegt (NB. Man muß immer festhalten: Bs. und Bh. unterscheiden sich nicht durch ihren Bereich, sondern dadurch, daß bei der Bs. kein Kampf, dagegen bei der Bh. Kampf stattfindet. Bei ersterer weist der Logos souverän die *πάθη* in die Schranken: Statik; bei letzterer kommt es zum Getümmel: Dynamik. In *ἐγκράτεια* – *κρατεῖν* – steckt denn auch ein den Tugenden sonst fremdes voluntatives Element. Kurz: *σώφρων* = *οὐ πάσχων, οὐκ ἀγόμενος*; *ἐγκρατής* = *πάσχων, οὐκ ἀγόμενος*.) Sie sind verschieden, insoferne der bs. keine schlechten Begierden hat, während sie im bh. vorhanden sind. Die Lösung lautet: die Bh. ist nicht einfach grob der Bs. gleichzusetzen, sondern *ἀκολουθεῖ τῇ σωφροσύνῃ*, so daß der bs. auch das Element der Bh. in sich hat; aber umgekehrt gilt nicht, daß der bh. auch bs. ist. Denn der bs. ist nicht durch schlechte (daß nur diese gemeint sind, erzwingt der Zusammenhang) Begierden affizierbar, aber der bh. ist es. Würde die Gleichung lauten: der bh. ist auch bs., so bedeutete dies, daß der bh. auch nicht durch schlechte Begierden affizierbar ist. Dies ist aber gegen die Empirie. Man sieht: der „Widerspruch" zwischen 1201a15 und 1203b21 löst sich, indem dort von der totalen, hier von der partiellen Unaffizierbarkeit die Rede ist.

Nun scheint aber ein Einwand gegen diese Textauffassung möglich von seiten der Topik (125b15–27). Denn dort wird gesagt, die echte Tapferkeit könne nicht als *ἐγκράτεια φόβων* definiert werden. Denn der wirklich Tapfere sei *ἀπαθής*, während der *ἐγκρατής πάσχων καὶ μὴ ἀγόμενος* sei. Kennzeichen der echten Tapferkeit sei *τὸ ὅλως μὴ πάσχειν . . μηδέν*. Überträgt man dies auf die Bs., so käme heraus, daß ihr Kennzeichen eben auch *τὸ ὅλως μὴ πάσχειν μηδέν* wäre. Das wäre dann der direkte Widerspruch zu 1201a15. Aber: Ar. hat an der Topikstelle die Bs. wohlweislich aus dem Spiel gelassen. Denn diese ist durch ihre enge Beziehung zum Affektleben von den dort genannten drei Tugenden, der Tapferkeit, *πραότης* und Gerechtigkeit, verschieden. Hätte er sie an der Topikstelle noch unterbringen wollen, so hätte er sagen müssen: bei der Bs. ist es anders; da heißt das Merkmal „*τὸ ὅλως μὴ πάσχειν μηδὲν ὑπὸ τῶν φαύλων ἐπιθυμιῶν*". Zu einer solchen Distinktion aber war in der Topik kein Anlaß. Man muß also die Topikstelle aus der Diskussion lassen. Durch diese Erklärung hoffe ich Rassows ([1]1858, 19) radikalen Eingriff in 1201a14 (Streichung des *μή*) und seinen Anschluß an M^b (a15: *ὁ* statt *οὐ*) widerlegt zu haben. Wie das *μή* hineingekommen sein soll, dafür versucht er keine Erklärung. *ὁ* und *οὐ* aber repräsentieren beide ein *Ὁ* des Majuskeltextes (Meisterhans S. 63, A. 538). Freilich scheint für unsere Interpretation mißlich zu sein – aber auch für Rassow, was er nicht gesehen hat –, daß 1201a14 folgendermaßen argumentiert wird: „Wenn er nicht starke Begierden hat, kann er nicht *σώφρων* sein; denn *σώφρων* wird nicht der sein, der überhaupt nicht affizierbar ist" (nach Rassow: „Wenn er starke Begierden hat, kann er nicht *σώφρων* sein; denn *σώφρων* ist – R. ändert begreiflicherweise *ἔσται* in *ἐστίν* – wer überhaupt nicht affizierbar ist"). Wir fragen uns nämlich: gibt es denn nur Extreme? Aber wir sind in einem dialektischen Abschnitt, wo nichts darauf ankommt, über den Grad der Affizierbarkeit zu verhandeln und die ganze Debatte über die verschiedenen Lustformen hereinzubringen, wie wir sie aus EN III 13 kennen. Die Lesung von Rassow lehrt Stoisches; daß sie in striktem Widerspruch zu MM 91b10, EN 1119a7 (1146a12) steht, das hat er selbst gesehen, aber sein Ausweg, daß ein kontradiktorischer Widerspruch auch zwischen 85b10 und 97a17: *ὁ φρόνιμος* (*οὐκ*) *ἐπαινετός* bestehe, ist kein Ausweg.

56,3 „Schwierigkeiten . .“ 3. Aporie (1201a16–35; Lösung 1202a8, nach der der 1. Aporie). Ist Ub. unter Umständen lob-würdig, obwohl gegen den Logos gehandelt wird? Ist Bh. unter Umständen tadelnswert, obwohl dem Logos gefolgt wird? Parallelen. MM 1201a16–27: EN 1146a18–21; 27–31. MM 1201a27–35: EN 1146a16–18. Zum Verständnis der Aporie darf daran erinnert werden, daß Ar. zwar die sokratische Gleichung: Tugend = Wissen bekämpft, dennoch aber, nur mit anderen Formulierungen, an der überragenden Bedeutung des geistigen Elementes unverbrüchlich festhält. So gilt auch für den Beherrschten, daß sein *λόγος ὀρθός* ist (1203b18–19). Wenn man also einmal probeweise den *λόγος* nicht *ὀρθός* sein läßt, dann kann nur Ungereimtes herauskommen. In EN wird das Argument, mit dem das Ungereimte erzielt wird, als „sophistisch“ bezeichnet (1146a21. 27), doch läßt sich hier zu keiner „Quelle“ vordringen. In MM ist es mit geradezu behaglicher Breite und mit Lebhaftigkeit dargelegt, in EN ganz kurz, dafür aber von einer Reflexion über den eigentümlichen Geisteszwang begleitet, den solche Argumente ausüben (Band 6, 1956, 479 zu 144, 2). Was nun die eigentümliche Form der Darbietung in MM betrifft, so bestätigt sich wieder der Zusammenhang mit der Logik, denn hier sind offenbar Darstellungsmittel der Logik auf die Ethik übertragen. Aus der Analytik, bes. Anal. Pr. I 1–27, kennen wir zahlreiche Beispiele für das *ἔστω* (dort auch *εἰλήφθω*, *κείσθω*, *δεδείχθω* – Plato, Phileb. 14a8), mit dem MM einsetzt. Ebendort auch die Fortführung mit *οὐκοῦν*, die Berufung auf früher Festgestelltes, das *ἄρα*, *πάλιν* und die dauernden Future (z. B. Anal. Pr. I 4–5). MM unterscheidet sich aber von dem Stil der Analytik dadurch, daß für die dort ausnahmslos zur weiteren Entwicklung des Problems verwendeten Kondizionalsätze der Imperativ der 3. Person gesetzt ist (Kühner-Gerth 1, 236, 2). Dies finden wir auch in einer ionischen Lehrschrift, nämlich in De vetere medicina c. 13: *ἔστω μοι ἄνθρωπος μὴ τῶν ἰσχυρῶν φύσει, ἀλλὰ τῶν ἀσθενεστέρων· οὗτος δὲ πυροὺς ἐσθιέτω καὶ πινέτω ὕδωρ*; dann werde sich herausstellen, *ὅτι πείσεται πολλὰ καὶ δεινά· καὶ γὰρ πόνους πονήσει καὶ τὸ σῶμα ἀσθενὲς ἔσται καὶ ἡ κοιλίη φθαρήσεται καὶ ζῆν πολὺν χρόνον οὐ δυνήσεται*. Bei der Annahme, daß MM eine Wiedergabe der oben zitierten Partien aus EN sein soll, ergibt sich – bei lediglich isolierter Betrachtung – die Mißlichkeit, daß der kürzende Kompilator den Umfang auf das Doppelte gesteigert hat, wie ihm auch schon bei der 1. Aporie das Kürzen aus dem Sinn gekommen war. Und welcher Kompilator würde das Kompilierte gerade in diese Form transponieren?

56,4 „aus den bekannten“ (*ἐκ τῶν λόγων*). Rassows ([3]1874, 87) *ἔκ τινων λόγων* ist gewiß elegant. Aber gerade das *τινος* von EN 1146a27 hätte ihm sagen sollen, daß *τῶν* in MM nicht auf den dort folgenden Text geht. Es sind „bekannte“ Argumente.

56,5 „minderwertig“ (*φαῦλα*). Hier konträrer, unten (a28) kontradiktorischer Gegensatz.

56,6 „zum Guten“ (*ἐπὶ τὰ καλά*). Hier wird ad hoc der seltenere, aber sowohl bei Platon als bei Ar. mögliche Fall gesetzt, daß die Begierde sich auf ein objektives *καλόν* richtet. Man bemerkt übrigens, wie schwer es für einen Platoniker ist, sich eine totale *διαστροφή* des Logos vorzustellen. In dieser Aporie gibt der Logos nur eine falsche Diagnose, aber die entscheidende Funktion, nämlich das Tun des Schlechten zu verhindern, behält er bei.

56,7 „wird er handeln“ (*πράξει*). So Rassow a. O. für *πράσσει*. Ich sehe nicht, wieso man diese in MM ganz singuläre Form hier stehen lassen könnte. – *ἦν*: 88a8. 29. b11; 1200b27.

57,1 „gehindert sein“ (*κωλύσεται*). So schlage ich (nach Thuc. I 142, 1) vor. Entsprechend a32 *κωλύεται*. Doch ist auch Rassows (³1874, 87) Annahme einer Lücke erwägenswert. Bonitz schlug vor: *ὁ διαμαρτάνων λόγος τῶν καλῶν*. Doch darf *τῷ λόγῳ τῶν καλῶν* nicht angetastet werden wegen a19. 24. 27. Susemihl entschließt sich zu keinem Eingriff. Er scheint es also für möglich zu halten, daß man *ὁ διαμαρτάνων τῷ λόγῳ* verstehen kann als *ὁ διαμαρτάνων λόγος*. Vielleicht p. a. dazu, daß statt einer Tugend auch deren Träger stehen kann?

57,2 „Ob aber-fragen . .“ 4. Aporie (1201a35–39; Lösung 1202a4, nach der der 3. Aporie). Frage nach dem Bereich der Ub. Parallelen. MM 1201a35–39: EN 1145b19–20; 1146b2–5. 9–11 (18–23). Da das Gesamtthema in Kap. 6, im Gegensatz zu sonst, mit den Aporien eröffnet wird, ist die schlichte Frage *περὶ τί*; von ihrer üblichen Anfangsstellung verdrängt. Jetzt erst erscheint sie in Gestalt einer letzten Frage, ob die Ub. allumfassend sei oder ob sie ein „Spezialgebiet“ habe. In der komplizierter disponierenden EN ist der Bereich der Ub. sowohl ein *λεγόμενον* als ein *ἀπορούμενον*. Dabei erscheint das für MM charakteristische Nebeneinander von äußeren Gütern und der *ὀργή* in EN nur als *λεγόμενον* (1145b19) und statt *ὀργή* steht dort *θυμός*. Nur in MM stehen nebeneinander *τιμή* und *δόξα* (auch 95b15, 1207b31; Plato, Rep. 366e4). So auch, in anderen Zusammenhängen, in EE (z. B. 1214b8) und EN (z. B. 1127b12). Das dürfte traditionell sein, seit dem Epos (*τιμὴ καὶ κῦδος*). Über den Unterschied der beiden Begriffe hat Ar. nirgends gesprochen. Im allgemeinen kommt man damit durch, daß *δόξα* der weitere Begriff ist, während bei *τιμή* vorwiegend an die offizielle Ehre gedacht ist, welche die Polis verleiht, z. B. auch als Amt, Ehrengeschenk.

57,3 „Schwierigkeiten-lösen . .“ Lösung der 1. Aporie. Parallele zu MM 1201a39 bis 02a8: EN 1146b6–9. 1146b24–47b19. Die Grundelemente, mit denen die sokratische Position widerlegt wird, sind in beiden Ethiken dieselben: *ἐπιστήμη-δόξα*; Heraklit; die besondere Art des „Wissens“, das bei der Ub. im Spiele ist: potentielles-aktuelles Wissen; Rückgriff auf die Analytik: Wissen vom Obersatz, Untersatz; „Wissen“ des Schlafenden; des Betrunkenen. Sie werden in MM noch recht elementar vorgebracht und sind nicht als Komprimierung der logischen Substanz von EN zu begreifen. MM formuliert zwei Argumente, EN vier, von denen die ersten zwei als Vorbereitung gelten können, während die letzten zwei das Thema direkt angehen, d. h. die volle Anwendung auf die Ub. bringen (Band 6, 1956, 480 zu 146, 6; 481 zu 147, 2). Im ganzen wird durch die Argumentation von MM noch Beträchtliches von der sokratischen Position gerettet; insbesondere durch den Abschnitt 1202a1–7, wo die sozusagen sokratische Festigkeit des Logos deutlich sichtbar wird: das Wissen „fällt nicht heraus“ aus der Seele des ub., so daß ein Totalverlust einträte, sondern wenn der Anfall der Ub. vorüber ist, ist das de facto unverlierbare Wissen wieder da, gleichsam als wäre nichts gewesen. MM rechnet mit Trübung des klaren Wissens, aber nur mit temporärer. EN lehrt auch hier nichts anderes (1147b6 bis 9); wenn ich aber recht sehe, kommt dieses Ergebnis in MM schärfer heraus.

57,4 „es schien“ (ἐδόκει). Wörtlich war dies so in der 1. Aporie nicht ausgesprochen; aber „unverlierbar“ ist nur die negative Wendung für μονιμώτατον (1200b36). So geht die Gedankenführung von MM, anders als die in EN, von Anfang an in folgende Richtung: zwar vermag das klare Wissen nicht das Phänomen der Ub. zu verhindern, aber es ist immer anwesend, nur eben zeitweise suspendiert.

57,5 „verlieren“ (ἀποβάλλειν). b22: ἐκβάλλειν; 1202a3: ἐκπίπτειν. Nicht in EE, EN. Reminiszenz an Platon. Die obersten Wächter müssen das unverlierbare Wissen (ἀληθὴς δόξα) haben, das sie nie wegwerfen, weder unter Zwang noch unter der Berückung durch die Lust; bei ihnen gibt es auch kein μεταπείθεσθαι (Rep. 412e5 bis 413d1). Vgl. auch Rep. 560a6, 9. – ἀμετάπειστος (b6) findet sich ebenfalls nicht in den Ethiken, obwohl in EN VII εὐμετάπειστος vorkommt. In Anal. Post. I 2, 72b3 wird es verwendet zur Charakterisierung des apodeiktischen Wissens. Ebenso in der Topik (130b15): ἐπιστήμη = ὑπόληψις ἀμετάπειστος ὑπὸ λόγου. Vgl. Def. 414b1 (ἐπ. = ὑπ. ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου) und 414c3 (δόξα = ὑπ. μετάπειστος ὑπὸ λόγου).

57,6 „in den Augen derer“ (δόξας ἔχουσι τῷ πιστεύειν.) So mit K^b M^b (δόξης ἐχούσης τὸ π.) ist Konjektur. ἡ δόξα ἔχει τὸ πιστεύειν ist auch für MM unerhört. Auch sollte man dann nicht erwarten: „die δόξα hat das feste Vertrauen, daß es sich so verhalte, wie die anderen Leute meinen, sondern ὡς δοξάζει, wie sie selber meint.“ Wenn nun fortgefahren wird: Heraklit hat eine solche Meinung, so wird damit ein Einzelfall hingestellt, der sich aus manchen anderen δοξάζοντες eindrucksvoll heraushebt. Also muß vorher im Plural gesprochen worden sein, von δόξας ἔχοντες. Und dann folgt in concreto: ein solcher δόξας ἔχων war Heraklit. Dasselbe Beispiel steht auch in EN (1146b30). Daß die Gr. Ethik hier nicht EN mißversteht, wodurch allein schon ihre Unechtheit bewiesen wäre, hat H. Diller (1936) gegen K. Deichgräber (1935) erwiesen (s. o. S. 140). Zu Dillers Beispielen, die die Ansicht des Ar. über Heraklit erläutern, kann man noch beifügen Top. 159b30–35; Met. 1005b23 bis 5; Anon. in EN p. 417, 35–9 H („Heliodor“ p. 139, 31–4 H).

57,7 „Wissen haben“ (ἐπιστήμην ἔχειν) usw. = Top. 130a20; EE 1225b11; EN 1147a31 (Met. V 7, 1017b4). – Zu ἐνεργεῖν τῇ ἐπιστήμῃ vgl. O. Regenbogen, Studi ital. di filol. class. 27–28, 1956, 448.

57,8 „ähnlicher Fall“. Über das „Formelhafte“ des Vergleichens, hier wie 1202a1 bis 7: Brink 36.

57,9 „Abscheuliche“ (δυσχερῆ). Plastische Schilderung in Rep. 571c3–572b1.

58,1 „Damit-gelten“. Derselbe uns überflüssig erscheinende Abschluß („das ist die Lösung und das war die Aporie“) wie 1201a6–9.

58,2 „sagten“. ἔφαμεν. φαμέν (1205a1. 08a36. 12a28, b11. 13a23) und ἔφαμεν (1200a4. 07b18. 11a25, 28) gehen immer auf die eigenen, mehr oder minder weit zurückliegenden Ausführungen. Hier allein geht ἔφαμεν auf ein anderes Werk, und wenn wir der Stelle nichts weiter abverlangen, sind wir gezwungen, unter der Analytik das eigene Werk des Ar. zu verstehen. Die Vertreter der Unechtheit von MM (Pansch 1841, 6. Walzer 75[2]) müssen eine Erklärung dafür suchen, warum der anonyme Peripatetiker so spricht, als habe er die Anal. verfaßt. Solche Erklärungen sind: der Anonymus habe zuvor die Anal. des Ar. (oder Theophrast, Eudemos) ge-

lesen – aber dies ist bei der Binsenwahrheit, um die es hier geht, und bei der Unexaktheit des Zitats denkbar unwahrscheinlich. Oder: er wollte das Eigentum der Schule hervorheben – wofür aber *φαμέν* der entsprechende Ausdruck gewesen wäre (Arnim [1]1924, 9). Daß ein späterer Peripatetiker sich so sehr in Ar. hineingelebt habe, daß er sich als Ar. fühlen und als solcher sich selbst zitieren durfte, ist nicht von der Hand zu weisen, denn noch die Byzantiner schreiben *ὡς ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς λέγομεν, διωρισάμεθα* („Heliodor" 117, 24. 38 H). Aber zu einem bindenden Schluß kommen wir nicht und mit Recht hat sich Spengel (1843, 512) zurückhaltend geäußert. Nur eines ist zu bedenken: Wenn man den Anonymus „Quellen" benutzen läßt, also EE, EN und zahlreiche andere Werke des Ar.; wenn man ihn ferner EE und EN nicht nur exzerpieren, sondern sogar modifizieren läßt, so müßte man einfach erwarten, daß er öfter zitiert, vielleicht sogar Ar. oder Theophrast mit Namen nennt, wie es der Jungperipatetiker bei Areios tut. Nun sagt Brink (91), Zitate dürften wir „in dieser noch 'produktiven' Zeit des Peripatos natürlich nicht erwarten". Aber das Prinzip des Nicht-Zitierens ist ja offenbar gar kein Prinzip, denn an dieser Stelle von MM ist es durchbrochen. An dieser einen Stelle, wo ein Zitat wirklich unnötig war, soll der Anonymus also zitiert haben, aber an Dutzenden von Stellen, wo ein Zitat deshalb unerläßlich war, weil die Lehre des Meisters modifiziert wurde – da soll er seine eigene Meinung ohne jede „Quellenangabe" vorgetragen haben.

58,3 „allgemein-speziell" (*καθόλου-ἐπὶ μέρους*). Dieselbe Teilung in EN 1146b35 bis 47a3, doch ohne Bezugnahme auf die Analytik. Daß MM nicht genau zitiert – wie es eben die Art des Ar. selbst ist –, ist schon längst bemerkt. Doch siehe Anal. Pr. I 1. 24. 25 (24a17. 41b24. 42a32). Am nächsten steht MM der Topik (II 1, 108b37–109a1): *ἔστι δὲ τῶν προβλημάτων* (es ist nur ein formaler Unterschied zu *προτάσεων*) *τὰ μὲν καθόλου, τὰ δ' ἐπὶ μέρους. καθόλου μὲν οὖν οἷον ὅτι πᾶσα ἡδονὴ ἀγαθὸν καὶ ὅτι οὐδεμία ἡδονὴ ἀγαθόν. ἐπὶ μέρους δὲ οἷον ἔστι τις ἡδονὴ ἀγαθὸν καὶ ἔστι τις ἡδονὴ οὐκ ἀγαθόν.* Aus der Topik stammt gerade auch die Präposition *ἐπὶ* (*μέρους*); in der Analytik: *ἐν μέρει, κατὰ μέρος* (Waitz I p. 375).

58,4 „Ich weiß" (*ἐπίσταμαι*). Zu dem „Exemplifizieren mit sich selbst": Brink 60; aber er sieht nicht, daß wir hier Dialog-Imitation vor uns haben: Plato, Phaedr. 268a8–b8, eine Stelle, die auch vom Inhalt her hier zu zitieren ist. – Für den modernen Leser ist es schwer begreiflich, daß bei der Diskussion eines ethischen Problems nicht mit einem ethischen, sondern mit einem medizinischen Beispiel in einem Syllogismus gearbeitet wird, während z. B. in dem eben zitierten Topik-Beispiel die Lust als Exempel erscheint. Aber für Ar. gibt es, trotz Top. 105b20, die strenge Scheidung von Logik und Ethik nicht und bei der überragenden Stellung des Logos in der Ethik kann es sie auch gar nicht geben. Das menschliche Handeln als praktischer Syllogismus aufgefaßt, ist uns fremd, aber es ist die Lehre des Ar. Das 4. Argument in EN (1147a24–b3) wird nach unserer Auffassung *λογικῶς* behandelt, aber für Ar. ist es *φυσικῶς*, weil das „Logische" sich in der Seele abspielt; *φυσικῶς*, obwohl er gerade hier mit dem *ἔσχατος ὅρος* arbeitet (dessen Fehlen in MM hat Walzer 53 notiert, aber das braucht durchaus kein „nicht mehr" zu sein). Für eine *λογικῶς*-Behandlung ist es nebensächlich, welche Beispiele man verwendet. Es würde sich lohnen, die für uns oft merkwürdigen Beispiele in der Metaphysik zu untersuchen.

58,5 „gesund" (*ὑγιῆ*). Bonitz notiert *ὑγιᾶ* aus Pol. 1281b41. Aber beide Formen finden sich auch bei Platon: im Charmides immer -*ᾶ*; in Gorg. 478c2, Phaedo 89d6,

Leges 857e1 -ῆ, wobei im Apparat keine Variante notiert ist. Meisterhans p. 150, 11: von ὑγιής lautet das Ntr. pl. und der Acc. sing. seit c. 350 ὑγιῆ.

58,6 er weiß" (*ἐπίσταται*). Spengels Ergänzung ist notwendig. Die 1. Person halte ich in dem fingierten Beispiel nicht für unmöglich, aber für unwahrscheinlich; doch ist Sicherheit nicht zu erreichen, weil in a33 *οἶδα* und *οἶδεν* durch die Überlieferung geboten wird.

58,7 „los sind" (*ἀπαλλαγῇ*). Dieselbe Argumentation im Tapferkeitskapitel: es gibt Anfälle von T., die sofort vorbei sind, wenn das besondere auslösende Moment weg ist (90b27. 37; 91a11).

58,8 „die Oberhand" (*ἐπικρατῆσαν*). Nicht in den anderen Ethiken. Eine gute Illustration zu dem Überwältigtwerden des Geist-Elements gibt das Schlußkapitel des plat. Kritias (ab 120d): die Atlantier waren ursprünglich nicht trunken ob ihres Reichtums, nicht *ἀκράτορες αὐτῶν*, sondern sie hatten den richtigen *λογισμός*. Aber als dann *τὸ ἀνθρώπινον ἦθος ἐπεκράτει* (121b), entarteten sie.

58,9 „ein anderes Argument . ." Lösung der 3. Aporie. Parallele zu MM 1202a8–18: EN 1151a29–b4; 17–22. Die Lösung geschieht auf sehr einfache Weise: es wird die Voraussetzung wieder aufgehoben, die in der Aporie gemacht worden war, daß nämlich der Logos falsche Diagnosen stellen könne. Der Logos ist vielmehr immer *ὀρθός*. Wäre der Logos falsch, so könnte nie *ἀκρασία* herauskommen, wenn man ihm widerstrebt, und nie *ἐγκράτεια*, wenn man ihm folgt. Die Widerlegung ist a14 zu Ende. Mit *οὐδέ* wird nochmals ein Argument vorgebracht im Sinne der Aporie, wenn auch nicht in Form einer Aporie, und dann wird mit *ὥστε* abgeschlossen. *ἐπὶ τῶν τοιούτων* geht nicht nur auf das unmittelbar Vorhergegangene, sondern auch auf die zwei Argumente der Aporie. Das letzte Argument hat mit denen der Aporie nur gemeinsam, daß der Logos falsch urteilt. Es unterscheidet sich aber dadurch, daß in diesem Falle Logos und Begierde nicht in verschiedene Richtung gehen. Im Gegensatz zur Aporie urteilt jetzt der Logos unrichtig über ein *αἰσχρόν* („den Vater schlagen ist *καλόν*"); dann aber hat man sich nicht einen verhindernden, sondern einen zu dem *αἰσχρόν* ermunternden Logos vorzustellen. Wenn man nun fragt, warum sich der Begehrende des Schlagens enthält, so kann man nicht antworten: weil er dem Logos folgt. Kurz, wir haben ein Argument vor uns, das mit dem der Aporie, wenn man es aufdröselt, im Detail nicht zur Deckung zu bringen ist. Es ist eben ein neues Argument, aber auch dieses neue ändert nichts (*οὐδέ*) an der gegebenen Lösung. Auf die bei Susemihl verzeichneten Konjekturen einzugehen verlohnt nicht (auch die Weglassung von *οὐ*, a15, durch M^b ist Konjektur), denn sie gehen von der falschen Voraussetzung aus, daß das neue Argument im Detail mit dem der Aporie zur Deckung gebracht werden müsse. Der Text verzichtet wohlweislich darauf, ins Detail zu gehen. – Das Schlagen des Vaters ist ein in MM und EN geläufiges Beispiel (Aristoph., Nubes 1399–1453). – In EN sind Aporie und Lösung so verschieden von MM formuliert (ich hebe nur die Leitbegriffe heraus: *ἐμμένειν ὁποιῳοῦν λόγῳ*, *κατὰ συμβεβηκός-καθ' αὐτό*, *ἰσχυρογνώμονες*, Neoptolemosbeispiel), daß an keinerlei „Quellen"-Abhängigkeit zu denken ist.

In EN allein folgt auf die Lösung der Aporie ein kleiner, isolierter Abschnitt (1151b23–32), der das Faktum, daß die Bh. nur e i n e n Gegensatz hat, nämlich die Üb., näher erläutern will. Und zwar durch probeweise Einführung eines zweiten

Gegensatzes, nämlich des Mannes, der zu wenig Empfindungsfähigkeit für die Lust hat, und der deshalb mit dem Logos in Konflikt kommt, d. h. nicht an ihm festhält. So möchte ich den Sinn dieses Abschnittes beschreiben und nicht wie Arnim ([1]1924, 79) als den positiven Versuch den *μεσότης*-Charakter der Bh. zu erweisen. Ar. gebraucht ja nicht einmal den Namen für diesen Menschentypus (*ἀναίσθητος*); dieser bleibt vielmehr der Lehre von der Besonnenheit vorbehalten (Band 6, 493 zu 159, 6 u. 160, 1). Auch spricht er mit keinem Wort die Konsequenz aus, sie sich aus dem wirklichen Nachweis des *μεσότης*-Charakters ergeben müßte, nämlich daß die Bh. eine Tugend ist. Den übrigen Ausführungen Arnims (79–81), die es gegen Ramsauer (34) plausibel machen, daß die *ἐγκράτεια*-Lehre von MM das ursprünglichere Stadium repräsentiert, stimme ich im wesentlichen zu.

59,1 „Es gibt aber . .“ Parallele zu MM 1202a19–29: EN 1148b15–34 (34–49a20); 1149b8–13. Der Abschnitt läßt sich als Gelenk-Abschnitt bezeichnen. Er gehört nicht mehr zur Lösung der 3. Aporie, hängt aber insofern enge damit zusammen als er das dort gewonnene Ergebnis, diese und jene Form von Ub. und Bh. sei *οὐκ ἐπαινετή, οὐ ψεκτή,* erweitert und von einem anderen Gesichtspunkt her noch einmal auf das Schlagen des Vaters zurückkommt. Zugleich weist der letzte Satz auf das nächste Thema, die Lösung der 4. Aporie, wo durch weitere Abgrenzung von *ἀκρασίαι* im uneigentlichen Sinn der Begriff der *ἁπλῶς, τελέως ἀκρασία* herausgearbeitet wird. In EN ist es umgekehrt: dort wird erst (1147b18–48b14) das *ἁπλῶς* diskutiert und dann folgen die Abgrenzungen und zwar wesentlich erweitert besonders durch das *θηριῶδες*. Das schlichte Gegensatzpaar *ἐπαινετός-ψεκτός* erscheint nicht mehr.

59,2 „krankhaft“ (*νοσηματικαί*). Dagegen EN *νοσηματώδης*. Ersteres in naturw. Schriften häufig. – MM ist, wie wir schon beobachtet haben, mit abstrakten Pluralen freigebiger: *ἀκρασιῶν* (Leges 908c2 *ἀκράτειαι ἡδονῶν*) hat auch EN (1152a27), aber *ἐγκράτειαι* nur MM (1202a28).

59,3 „zerbeißen“ (*διατρώγουσιν*). Nur noch Rhet. 1401b16 (Bogensehne), Probl. 931a8 (Nüsse). Aristoph., Vespae 164 (Netz). Bestechend die Konjektur von Thomas (1882, s. o. S. 125) nach EN 1148b27 (*ὀνύχων τρώξεις*) einzufügen *ἕτεροι δὲ τοὺς ὄνυχας*. In der Tat müßte man aus den griechisch-römischen Parallelen (letztere z. B. Horaz, Ep. 5, 47; Properz II 4, 3: Persius 5, 162; Petron fr. III Bücheler) schließen, daß die Antike nur das Nägelkauen, nicht das Haare-Kauen oder -Zerbeißen kannte. Aber ich bin nicht sicher und die Konstruktion, die bei Annahme der Konjektur herauskommt, macht bedenklich.

59,4 „Sohn“. In EN ist die Geschichte, getrennt von den Nägelkauern, in die Sonderbehandlung der „Ub. im Zorn“ gesetzt, die in MM erst nach der Lösung der 4. Aporie (1202b10f.) steht. Daher sagt Ar. in EN ausdrücklich, daß die Geschichte die Folgen einer ererbten Zornesanlage zeige. Daß die Richter damit Nachsicht haben, steht ausdrücklich nur in MM, doch war es gewiß auch für den griechischen Hörer von EN ohne Hinweis klar, daß nicht irgendjemand dem Choleriker mildernde Umstände zubilligt, sondern der Richter (Band 6, 487 zu 153, 6). Ausnahmsweise ist hier auch EN „dramatisch“ bewegt. Soweit ich sehe, hat aber doch noch niemand zu vermuten gewagt, die in MM über beide Bücher hingestreuten dramatischen Elemente seien von dieser Stelle angeregt, so daß Eigentum von MM nur die Multiplizierung wäre.

59,5 „Die Güter . ." Der Abschnitt 1202a29–34 (Zeilen, wie immer, nach Bekker) ist nochmals ein Gelenk-Abschnitt, in der üblichen Weise ganz unverbunden eingesetzt. Durch ζητοῦμεν (a33) ist er mit οὐ ζητοῦμεν (a28) verbunden, während ἤδη (a34) bereits die Lösung der 4. Aporie (1202b8–9) vorwegnimmt. Man kann also diese Lösung schon bei 1202a19 beginnen lassen, da auch dieser Abschnitt auf 1202a34–b9 vorausweist. Da aber die Lösung aller 4 Aporien jeweils ausdrücklich durch ἠπορεῖτο u. ä. markiert ist (1201b2; 02a9. 34; 03b12), halten wir uns formal daran. – Wie wir u. S. 384 sehen werden, gehört auch 1202b10–28 noch zur Lösung der 4. Aporie.

Die hier vorgetragene Gütereinteilung findet sich unter den Diäresen von MM I 2 nicht. Sie kommt hier sowohl wie in EN (1147b24) plötzlich herein als etwas Bekanntes; das ist begreiflich, da sie auf Platon (Rep. 558d5–559d2; Phileb. 62a9; Stellen bei Ar.: Rassow[3] 1874, 22[1]) zurückgeht, nur daß dort natürlich nicht von notwendigen Gütern, sondern von Begierden die Rede ist (Band 6, 1956, 483 zu 148, 5). Während aber Ar. in EN präziser den notwendigen (= körperlichen) Gütern jene gegenüberstellt, die „an sich wählenswert" sind und das Übermaß zulassen, sind die letzteren in MM primitiver als „äußere Güter" bezeichnet. Das hat zur Folge, daß die ὀργή von 1201a37 nicht mitgenannt werden kann. Diese wird dann gesondert in 1202b10–28 behandelt (die ὀργή ist 1201a37 genauso „ohne weiteres" eingeführt wie der ϑυμός in EE 1223b19; das hat Walzer 105[3] übersehen). Merkwürdig jedoch, aber nicht unbegreiflich, wenn auch durch keine Parallele zu belegen ist, daß statt ἀφροδίσια und τροφή die entsprechenden Sinnesorgane und -empfindungen als „Güter" erscheinen.

Bis hierher ist der Text in Ordnung. Was dann nach γεῦσις (1202a32) in allen Hss folgt, kann so nicht richtig sein. Nehmen wir probeweise die feine Konjektur und Umstellung von Rassow ([3]1874, 107) an, so würde nun auf Tastempfindung und Geschmack als weiteres notwendiges Gut die körperliche Lust folgen. Das aber ist nicht möglich, weil dies ja nur der Oberbegriff zu ἁφή und γεῦσις ist. Das in dem Text einfach nicht unterzubringende οἷον αἱ (daraus Rassows ἡδοναί) σωματικαί sc. ἡδοναί dürfte eine alte Variante zu ἁφή τε καὶ γεῦσις sein, die an falscher Stelle in den Text geraten ist. Sie ist also zu streichen und damit wird auch Rassows Umstellung überflüssig.

59,6 „Es war – aufgeworfen . ." Lösung der 4. Aporie. Parallele zu MM 1202a29–b9: EN 1147b20–48b14. Die Darstellung in EN ist gegenüber der in diesem Fall als unerhört schlicht und schematisch zu qualifizierenden von MM der Aufstieg zu meisterhafter Explikation, wenngleich nicht verkannt werden soll, daß die Gedankenführung bei genauerer Analyse gar nicht so einfach zu bewältigen ist und im 19. Jh. ja auch reichlich Anlaß zur Dublettenforschung gegeben hat. Die Form von MM ist allein schon durch die mechanische Feststellung gekennzeichnet, daß in 1202a34 bis b28 ἀκρασία, ἀκρατής 20mal, ψεκτός (ἐπαινετός) 10mal vorkommen. Inhaltlich berührt EN eine ganze Reihe von Bezirken, die in MM nicht einmal andeutungsweise vorhanden sind: abgesehen von dem oben bezeichneten Unterschied in der Benennung der äußeren Güter und der notwendigen Annahme eines übermäßigen Verlangens darnach, bezieht EN auch verwandte Eigenschaften ein, wie καρτερικός, μαλακός; sie bezieht sich auf ähnliche Erscheinungen bei der Zuchtlosigkeit, dem Gegensatz zur Besonnenheit, sie arbeitet mit der προαίρεσις, sie berücksichtigt das

wertvolle Lustempfinden und Begehren und entfernt es aus der Nähe des Übermäßigen, sie bringt einige Beispiele und drängt schließlich den übermäßigen Gebrauch des *ψεκτόν* zugunsten einer verfeinerten Anwendung zurück. Wer MM aus EN entstanden sein läßt, müßte in diesem Fall noch schärfer als in so manchem früheren von einer völligen Zertrümmerung des Gefüges von EN sprechen, worauf dann der Schutt auf ein knappes Fünftel reduziert worden und eine – wovon inspirierte? – Neuzusammensetzung erfolgt wäre. Aber nicht genug damit: es wäre auch noch eine Zutat beigesteuert worden, denn das Argument von 1202b4–9 (*δῆλον δὲ καὶ ἐντεῦθεν*) ist neu.

59,7 „ehrgeizig" (*φιλότιμος*). In EN 1148a30 ohne Gebrauch des Terminus. Ar. konnte auf ihn verzichten, weil er EN IV 10 vorgetragen hatte. EE 1239a26–29. MM 1205b30–2; 1210b13–17.

59,8 „Im ganzen" (*τὸ δ' ὅλον*). S. o. S. 156 zu 5,9.

60,1 „er hat" (*ὑπάρχοντος*). Ich kenne keine Parallele zu der Wendung: „der ub. hat sein *περὶ ἅ*". Letzteres paßt nur zu *φανερός ἐστιν*. Also unelegante Übertragung auf *ὑπάρχειν*.

60,2 „die Materie" (*τὰ ὑποκείμενα*). Das sind die Objekte der Ub. Die gleiche Bedeutung von *ὑπ.* 96b18. 23; EE 1216b14; EN 1129a19 (dazu Stewart I 381; Joachim 127).

60,3 „sind" (*εἰσὶν ψεκτά*). Unberechenbarer Wechsel. Oben (1202a31) hieß es *ἐστίν* bei *ἀναγκαῖα*. S. o. S. 190.

60,4 „dieser" (*οὗτος*). Wie 02b32. Der Grammatiker nennt dies „rhetorischen Nachdruck" (Kühner-Gerth 1, 660–1).

60,5 „im Vollsinn" (*ἀκρατὴς τελέως*). Wenn ich recht sehe, ist es ungewöhnlich daß *τελέως* von etwas Negativem gesagt wird. Normal ist *τελέως σπουδαῖος* u. ä. Platon sagt nicht nur ironisch z. B. *τέλεος σοφιστής* (Crat. 403e4 = Symp. 208c1), sondern auch im Ernst *τελέα ἀδικία* (Rep. 348b9); Leges 678b3 *τέλεος πρὸς ἀρετήν, πρὸς κακίαν*.

60,6 „Zorn . ." Sonderbehandlung der *ἀκρασία ὀργῆς*. 1. *πότερον*-Abschnitt. Parallele zu MM 1202b10–28: EN 1149a24–b26 (1148b12–14).

Da die 4. Aporie sehr allgemein fragt, ob die Ub. „jegliches" zum Gegenstand habe, konnte dort neben der Ehre usw. auch der Zorn genannt werden; desgleichen innerhalb der Lösung, da er wie der Ehrgeiz keine *ἀκρασία ἁπλῶς* ist. Dagegen war es unmöglich, ihn bei der unmittelbaren Einleitung zur Lösung (1202a30) neben die Ehre zu placieren, da diese dort unter dem Gesichtspunkt „äußeres Gut" betrachtet ist. Wohl aber hätte die Möglichkeit bestanden, ihn unter die *φύσει*-Gegebenheiten zu rechnen und ihn also in dem Abschnitt 1202a19–27 zu behandeln (so geschieht es in EN 1149b6). Aber bei den natürlichen Vorgängen muß man unterscheiden. Zu ihnen gehören auch die Begierden, und doch darf man Zorn und Begierde nicht auf gleiche Stufe stellen; der Zorn ist *φυσικώτερον* (EN a. O.) als die Begierde und so ergab sich die Notwendigkeit, diesen Sonderaspekt des Zornes, der platonisch ist, gesondert darzustellen. In MM wählt Ar. dafür das schon bei der Phronesis (I 34 und II 3) angewendete Sohema des *πότερον*, das sich empfahl, solange die Grundtendenz der

Stoffdarbietung problemreihend war, das aber aufgegeben wurde, als auf der Stufe von EN tiefere Durchdringung einsetzte. – Von 1202b10 ab bis zum Schluß des 6. Kap. erscheint alles was über die Ub. noch gelehrt wird, in der *πότερον*-Typik. So entsteht eine zusammenhängende Reihe von 8 *πότερον*-Abschnitten 1) 1202b11 2) 1202b29 3) 1202b38 4) 1203a6 5) 1203a11 6) 1203b12 7) 1203b24 8) 1204a4. Sie wird nur ein einzigesmal, nach dem 5. Abschnitt, durch 1203a30–b11 unterbrochen; das 6. *πότερον* leitet die Lösung der 2. Aporie ein.

Die geringere Fehlerhaftigkeit der Ub. im Zorn wird in EN VII 7 durch 4 Argumente, mit der üblichen *ἔτι*-Reihung, bewiesen. Der Umfang ist doppelt so groß wie in MM, wo das 2. und 3. Argument nicht erscheint, das im 2. vorgetragene Gerichtsbeispiel aber in dem Abschnitt 1202a19–27 vorweggenommen ist.

60,7 „am tadelnswertesten" (*ψεκτοτάτη, -τέρα*). Was besagt der Superlativ genau? Zwei Gruppen von Ub. sind im vorigen auf Grund ihrer Objekte unterschieden worden: a) *ἀκρασία περί τι* b) *ἀκρασία ἁπλῶς*. Zu a) gehören nach 1202a38 + b6: *τιμή, δόξα, ἀρχή, χρήματα, ὀργή*. Und in dieser Gruppe steht notwendigerweise der Zorn am tiefsten, da die anderen Begriffe ja *ἐκτὸς ἀγαθά* sind. Der Zorn sitzt in der Seele, aber niemand sagt, er sei ein *ἀγαθὸν ψυχῆς*. Der Superlativ bedeutet also nicht absolute Verdammung, sondern weist ihm nur innerhalb seiner Gruppe die Stelle an. Wenn nun auf den Superlativ der Komparativ folgt, so wäre das nur dann logischer Unsinn, wenn die Ub. im Zorn mit einer Ub. derselben Gruppe, also etwa mit jener in Geldsachen verglichen würde. Sie wird aber mit der anderen Gruppe, nämlich der *ἀκρασία ἁπλῶς = ἀ. περὶ ἡδονάς, ἐπιθυμίας* verglichen. Die Bewertung der letzteren kommt also besonders scharf heraus: sie ist noch schlimmer als die schlimmste der anderen Gruppe. Das Urteil von Brink (20), daß MM hier unklar und ohne EN „kaum verständlich" sei, kann ich nicht teilen. – *ψεκτός* scheint im 4. Jh. außerhalb des Peripatos überhaupt nicht gebraucht worden zu sein. Bei Platon ein einzigesmal, obwohl *ἐπαινετός* öfter begegnet. In den 3 Ethiken kommt es oft vor, Komparativ und Superlativ aber nur hier. Bei Liddell-Scott kein Beleg.

60,8 „Haussklaven" (*παίδων*). Wie so oft, nicht Kinder (Walzer 105[3]), sondern Haussklaven – die natürlich manchmal „wie Kinder" sein können. Dem Freunde des Sokrates z. B. ist nicht der kleine Sohn davongelaufen, sondern sein Sklave (Plato, Prot. 310c3). In EN ist die kleine Szene ganz kurz abgemacht. Dort steht statt *παῖς: διάκονος* (1149a27). Wie sich eine solche Skizze recht wohl auch mit rein logischer Behandlung eines Themas verträgt, sieht man aus der Topik (103a32 bis 39; allerdings nicht in direkter Rede). Dort erklärt Ar. die verschiedenen Bedeutungen von *ταὐτόν*. Man könne einen Anwesenden durch seinen Namen kenntlich machen oder durch das, was er gerade tut; in beiden Fällen meint man dasselbe. „Manchmal geben wir (im Schülerkreis?) jemandem den Auftrag: 'Ruf mir von den Anwesenden den X. herbei!', wobei wir dessen Namen nennen. Sobald wir aber merken, daß der Beauftragte den Namen nicht verstanden hat, drücken wir uns anders aus, indem wir annehmen, daß sich der Beauftragte dann besser auskennt, wenn wir auf einen zufälligen Umstand aufmerksam machen. Wir sagen also: 'Ruf mir den herbei, der gerade sitzt oder den, der sich gerade mit seinem Nachbarn unterhält!'" – Daß ein Beispiel nicht zu dem Gesamtphänomen, hier dem des Zornes, paßt, sollten wir seit Homer gewöhnt sein. Das tertium comparationis ist die unbedachte Raschheit der Reaktion (Arnim [5]1927, 46). Nebenbei mag freilich dadurch der Eindruck

erweckt werden, daß der Zorn qua überstürzte Reaktion etwas relativ Harmloses ist gegenüber der Lustbegierde. – Das „Dienen" ist durch *διακονεῖν* ausgedrückt. Das Verbum nur hier und Pol. VII 14, 1333a8; *διάκονος* nur EN 1149a27. Beides oft bei Platon.

60,9 „bevor" (*πρὸ τοῦ ἀκοῦσαι*). EN 1149a27 *πρὶν ἀκοῦσαι*; s. o. S. 258 zu 24,4.

60,10 „Schreibstift" (*γραφεῖον*). Im Corpus nur hier und Phys. VII 4, 248b8.

60,11 „Unrecht" (*ὅτι ἠδίκησεν*). Unklar. Aus b20 (*ἀκοῦσαι*) müßten wir schließen, daß ihm der *ὀρθὸς λόγος* gesagt hat: „jemand hat (dir) Unrecht getan." Aber das ist nicht dessen Funktion. Also werden wir annehmen, daß etwa ein Freund ihm die aufregende Mitteilung gemacht hat.

60,12 „-impuls" (*ὁρμή*). Zur *ὁρμή*-Lehre s. o. S. 202f. Zu dem Nebeneinander von *θυμός* und *ὀργή* in diesem Abschnitt Arnim [5]1927, 10. 46; [1]1924, 25.

60,13 „Unterschied" (*διαφορὰν ἔχουσα*). Wie *ἔστιν τὴν διαίρεσιν ἔχον* 96b15 (s. o. S. 341 zu 43,12).

60,14 „Arroganz" (*μεθ' ὕβρεως*). In dieser Kürze ist schwer verständlich, welch speziellen Sinn *ὕβρις* hier haben soll. Geklärt im 4. Argument von EN (1149b20–23); dazu Band 6, 487 zu 154, 1.

61,1 „dasselbe? ." 2. *πότερον*-Abschnitt (1202b29–37). Es ist klar, daß die Erörterung der Frage nach dem *ἀφωρισμένον* (1201a38), auf das sich die Ub. bezieht, mit dem vorigen Abschnitt beendet ist. Wenn nun bis zum Ende des Kapitels die Bh. und die Ub. von einer Reihe anderer Erscheinungen abgegrenzt werden, so dient das aber immer noch dem Zweck, den Bereich der beiden nach möglichst vielen Seiten abzuschreiten und so durch Vergleiche das *ἀφωρισμένον* zu bestätigen. In EN geschieht das gleiche unter dem Leitwort *περὶ ποῖα*; nur mit reicherem und differenzierterem Detail. In MM ist das Interesse noch streng – man kann auch sagen eng – logisch. Der Ar., der sich in der Topik (I 7. VII 1) um die Klärung des Begriffes *ταὐτόν* bemüht hatte, weil diese für den *ὁρισμός* unerläßlich war, bemüht sich jetzt auf dem Gebiet der ethischen Phänomene festzustellen, ob gewisse Erscheinungen *ἀριθμῷ*, *εἴδει* oder *γένει ταὐτόν* seien, auch wenn er nicht direkt mit diesen Begriffen operiert. Die logischen Distinktionen sind aber nicht einfach das, was übrigbleibt, wenn man das „Fleisch" von den Darlegungen der EN abzulösen versuchte und also z. B. den dort geschaffenen Hintergrund von Besonnenheit-Zuchtlosigkeit, also die Bezugnahme auf EN III 13–15, die *προαίρεσις* und die Beispiele wegnähme. Ja selbst wenn man die wenigen Sätze, die in EN direkt vergleichbar sind (1150a13 bis 14; 32–36), herausrisse, hätte man nicht den Text von MM.

61,2 „Herr wird" (*ὁ κρατῶν*). Das Interesse von MM und EN (1150a35) an der Etymologie ist hier gleich „stark".

61,3 „Strapazen" (*πόνους*). Nur hier in MM. In EN gebraucht Ar. das so naheliegende Wort niemals in Zusammenhang mit Besonnenheit und Bh. Hier klingt es nach Xenophon. Sokrates war in Liebesgenuß und Ernährung *ἐγκρατέστατος*, gegenüber allen *πόνοι καρτερικώτατος*. Wie hätte er da die jungen Leute *ἀκρατεῖς* und *πρὸς τὸ πονεῖν μαλακούς* machen können? (Mem. I 2, 1–2).

61,4 „ein anderer“ (ἄλλος τις). In EN treten an dessen Stelle die πολλοί: (1118 b 27). 1150 a 12. 13; b 1. 12. Dazu Band 6, 488 zu 154, 6. In EN wird aber durch Einführung des Begriffspaares „mehr-weniger“ differenziert.

61,5 „weich wird“ (καταμαλακιζόμενος). Hier und 1203 b 7. 11. Außerdem verzeichnet Liddell-Scott nur Xenophon, Oec. 11. 12.

61,6 „Und wiederum . .“ 3. πότερον-Abschnitt. Parallele zu MM 1202 b 38–1203 a 6: EN 1152 a 4–6. Ob es uns einleuchtet oder nicht – es ist arist. Lehre, daß es beim Besonnenen und entsprechend bei seinem Gegenteil, dem Zuchtlosen, keinen inneren Kampf gibt. Da in EN, wie wir oben bemerkten, Besonnenheit und Zuchtlosigkeit fast durchweg den Hintergrund für die Behandlung der Ub. bilden, ist dort eine Aporie wie hier in MM überflüssig, sondern es genügt die kurze Feststellung 1152 a 4–6. Dies ist die einzige Parallele; die anderen von Susemihl notierten sind irreführend. Die Annahme Ramsauers (33), daß dieselbe Frage noch einmal, nämlich 1203 b 24 vorkomme, ist von Bonitz [2]1859, 30 und erneut von Arnim [1]1924, 78 zurückgewiesen. Ebensowenig trifft Ramsauers Behauptung zu, daß dieselbe Verdoppelung auch in EN zu beobachten sei; denn die von R. genannte Parallele (1150 a 16–32) ist keine. Dagegen ist es offenkundig, daß die Abschnitte 1202 b 38–03 a 6 + 1203 a 6–29, sowie 1203 b 24–04 a 4 zusammengehören, weil sie von verschiedenen Seiten her den Zuchtlosen mit dem Unbeherrschten vergleichen: welcher ist besser? welcher ist leichter zu heilen? Dies geschieht so, daß man dem Ganzen auch die Überschrift geben könnte: wie steht es mit dem ὀρθὸς λόγος bei beiden? In dieser Zentrierung liegt der Hauptunterschied zu EN, denn keinen ihrer Unterabschnitte, geschweige den ganzen Komplex der Kap. 8–11 des VII. Buches könnte man so überschreiben, wenngleich der Sache nach selbstverständlich das Geist-Element überall seinen gebührenden Platz hat. Doch zeigt schon die Terminologie, daß die ältere Lehre vom richtigen Logos in den Hintergrund getreten ist; denn in den vergleichbaren Abschnitten sind andere Termini eingesetzt: προαίρεσις (1149 b 34. 50 a 20, 24. 50 b 30. 51 a 7) νοῦς (1150 a 5) βούλευσις (1150 b 20. 51 a 3) πεπεῖσθαι (1151 a 11. 23). – Nachdem der Zusammenhang der oben zitierten Abschnitte klargestellt ist, fahren wir der Übersicht halber fort, sie gesondert zu betrachten.

61,7 „der Zuchtlose.“ Die Tilgung von ἀκρατής nach ἀκόλαστος ist notwendig und von Bonitz ([1]1844, 24; [2]1859, 30) aufs beste begründet.

61,8 „Eigenart“ (τοιοῦτος οἷος + Inf.). Zu Unrecht als Spezialität Theophrasts betrachtete Formel; s. o. S. 304 zu 33,4.

61,9 „zuträglichsten“ (συμφορώτατα). S. o. S. 362 zu 50,21. In kurzem Abstand stoßen wir hier auf eine dritte Xenophonspur, oder sagen wir auf Rohmaterial, das in die perip. Lehre eingeschmolzen wurde: Mem. III 9, 4: *προσερωτώμενος δέ, εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀναντία σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς εἶναι νομίζοι· Οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς· πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων, ἃ οἴονται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν· νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι.*

61,10 „Wer aber .?“ πότερον-Abschnitt. Parallelen zu MM 1203 a 6–11: EN 1146 a 31–b 2 (5. Aporie). 1150 a 19–22; 30–31; b 29–32. Auf die Aporie folgt sofort die

Lösung (1203a17. 29), bekräftigt in 1204a2. Daß die Aporie, wenn auch recht vorsichtig, den Unbeherrschten als den schwierigeren Fall hinstellen kann, ist schwerlich aus dem vorigen Abschnitt zu begründen, weshalb ich *οὕτως* nicht in rückweisender Funktion verstehe. Für den Griechen hat das Wort *ἀ-κόλαστος* offenbar eine mildere Tönung als „kein *κράτος* habend". Nach der in EN III 15, 1119a34f. (s. auch EE 1230a38–b12) gegebenen Etymologie ist das verständlich. Wenn ein ungezogenes Kind *ἀκόλαστος*, d. h. ungestraft heißt, so liegt darin der Optimismus, daß es nur der Zurechtweisung bedarf und schon wird es gut sein. Darüber hinaus begegnet uns hier wieder die alte sokratische Überzeugung von der Macht des Wissens und seiner Beeinflußbarkeit durch das gesprochene Wort. Man sieht weiter, wie nahe auch noch im 4. Jh. *ἔξω* und *ἔσω λόγος* (Anal. Post. 76b24–7) einander stehen. *εἰ ἐγγένοιτο* ist hier nicht wie sonst = *εἰ ἐνείη*. Sondern das Wort des Freundes oder eines anderen Wissenden kommt in ihn hinein (EN II 1, 1103a15: die dianoëtischen Tugenden haben Ursprung und Wachstum vorwiegend durch *διδασκαλία*) und dann wirkt es weiter als innerer Logos. Auch in ganz unprätentiösem Zusammenhang kann Ar. noch sagen: „die Seele sagt" oder „jemand sagt in seiner Seele" oder „etwas sagt in der Seele" (Parva Nat. 447b25. 449b23. 462a6). Im Schluß von EN (X 10, 1179b4 bis 18) ist Ar. allerdings sehr skeptisch gegenüber der Wirksamkeit des äußeren Logos, zum mindesten bei den „Vielen".

61,11 „leichter zu heilen" (*εὐιατότερος*). *εὐ-*, *ἀνίατος* (MM und EE auch *δυσ-*) gebrauchen alle 3 Ethiken (Band 6, 361 zu 74, 3). Der Komparativ nur hier und bei Xenophon.

61,12 „so ohne weiteres" (*οὕτω*). Wie 95a8; s. o. S. 327 zu 39,2.

61,13 „Somit" (*ὥστε ἄν*). *ἄν* ist wohl deshalb so merkwürdig (Spengel 1866, 632) gestellt, damit nicht *ἂν ἀνίατος* entsteht.

61,14 „wer ist schlimmer daran .?" 5. *πότερον*-Abschnitt (1203a11–29). Parallelen. MM 1203a11–15: ohne Parallele. MM 1203a15–18 + 25–29: EN 1150 a2 + 5 (51a15–20). MM 1203a18–25: EN 1149b27–50a8. In EN wäre eine mit der hier vorliegenden vergleichbare Schematik nicht mehr denkbar: der Logos, den der Unbeherrschte hat, ist *ὀρθός*, also ein Gut. Der Zuchtlose hat dieses Gut nicht, also ist der erstere besser. Dasselbe wird dann wiederholt, indem für Logos einfach *ἀρχή* substituiert wird. Und dann wird nocheinmal wiederholt: im Tier gibt es keine schlechte *ἀρχή*, wohl aber im zuchtlosen Menschen. Wieviel schlechter muß also der Zuchtlose sein gegenüber dem Unbeherrschten, in dem die *ἀρχή* gut ist! – Zum Text von 1203a11–12: Daß ein Eingriff unerläßlich ist, bedarf nach der sorgsamen Begründung durch Bonitz ([1]1844, 25–6) keiner Erörterung mehr. Sicher ist auch, daß *τὰ κατὰ ταῦτα* (a12) keinen Sinn gibt, auch wenn wir in MM dem pronominalen Ausdruck noch so viel Spielraum lassen (s. 1203b19 + Spengel). Auch *τὰ κακὰ ταῦτα* ist noch unbekümmert genug. Was der Ausdruck bedeuten soll, ergibt sich aus a22 (*κακὰ ποιεῖν*) und aus a26 + b27 (*πράττειν φαῦλα*), worauf dann zweimal *ταῦτα* folgt. „Dieses Schlechte" ist also das Tun des Schlechten auf Grund der Wirksamkeit des falschen Logos. Dies aber geht in diesem Abschnitt, wie die eben notierten Belege zeigen, auf den *ἀκόλαστος* und nicht auf den *ἀκρατής*, obwohl natürlich auch dieser, allerdings im Unterliegen, *πράττει*. Ich kann also der Ergänzung von Bonitz

nicht zustimmen, da sie zur Folge hat, daß dieses Tun des Schlechten eben dem ἀκρα-τής zugeschrieben würde. So schlage ich vor: ᾧ μηδὲν ἀγαθόν τι ὑπάρχει καὶ τὰ κακὰ ταῦτα ⟨ἢ ὁ ἀκρατής;⟩

61,15 „gar nicht als Gut" (μηδὲν ἀγαθόν τι). Zu verstehen μηδέν τι ἀγαθόν. μηδέν also adverbiell mit der z. B. bei Herodot unzählige Male vorkommenden Verstärkung (I 86, V 33 mit der Anm. von Stein, V 65 usw. οὐδέν u. τι getrennt: IV 19). Gegen Jaeger [2]1928, 404⁰; Arnim [8]1929, 25.

61,16 „eines Gutes" (ἀγαθόν). Immer wieder beobachten wir, daß die Güterdiärese von I 2 nachwirkt. Nirgends sonst bezeichnet Ar. den „richtigen Logos" als (seelisches) Gut; er ist es, weil er ἀρχή ist (auch in EN 1150a5: ὁ δὲ νοῦς ἀρχή). Diese aber gehört zur obersten Klasse, nämlich zu den τίμια (83b23).

61,17 „bezeichneten" (ἐλέγομεν): II 5.

62,1 „mehr Unheil" (πλείω κακά). EN 1150a7: „Ein schlechter Mensch kann tausendmal mehr Unheil anrichten als ein Tier." – Über die zahlreichen guten Eigenschaften des Löwen vgl. die Zusammenstellung bei Bonitz (Index 429b28–41). – Dionysios I. oft in Pol. und Rhet. In den Ethiken nur hier. Über seine Zuchtlosigkeit Problemata 949a25. – Phalaris der „Moloch" auch in EN VII 6, 1148b24. 49a13. Je einmal in der Rhet. (1393b9) und Pol. (1310b28), beide Male ohne ethische Bewertung. Die Geschichte von dem ehernen Stier, seit Pindar nachweisbar, war im Peripatos wohlbekannt (Herakleides Pontikos, Klearch). – Klearch, der Platonschüler und Tyrann von Herakleia am Pontos (391–353 v. Chr.). Im Corpus Arist. nur hier. Die antike Tradition erzählt von ihm die üblichen bösen Geschichten: RE Nr. 4. – Merkwürdig und nicht weiter zu klären ist der Umstand, daß auf Klearchos in M^bP^b noch folgt ἢ Εὐμά(ν)θης. Das könnte wohl nur einer der 30 „Tyrannen" von 401 v. Chr. sein (Xenophon, Hell. II 3, 2. RE VI A 2363).

62,2 „zustimmt" (σύμφησιν ταῦτα). Nur hier in den Ethiken statt des in allen dreien üblichen συμφωνεῖν. Bonitz notiert zwei Beispiele aus der Met., aber diese Konstruktion ist offenbar im Corpus singulär. Dagegen häufig bei Platon. In MM haben wir die Nuance des inneren Gesprächs, die in dem in MM sonst üblichen Ausdruck τὸν λόγον σύμψηφον ἔχειν nicht mehr so unmittelbar zum Ausdruck kommt.

62,3 „zwei Arten" .. Die impulsive und die schwächliche Ub. Parallelen zu MM 1203a30–b11: EN 1150b19–28; 1151a1–5; 1152a28–30.
Die πότερον-Reihe wird hiermit unterbrochen (s. o. S. 385). Arnim ([1]1924, 78) hat versucht, diese Unterbrechung als sinnvoll zu erweisen; er hat wenigstens grundsätzlich erkannt, daß die beiden Typen der Ub. in einer gewissen Beziehung zu der Auffassung des Zuchtlosen und Unbeherrschten stehen. Aber die Art dieser Beziehung ist nicht richtig erkannt. Auch kann ich Arnims Erklärung des καί (1203a30) nicht teilen, daß es nämlich anzeige, „daß sich der Verf. des Zusammenhangs wohl bewußt war". Es ist sinnlos zu sagen: es gibt auf der einen Seite den ἀκόλαστος, auf der anderen den ἀκρατής, es gibt aber auch bei der Ub. zwei εἴδη. Das καί bedeutet nur: wir haben schon viele Diäresen gemacht, nun machen wir auch eine bei der Ub. Wie ist nun der Zusammenhang mit dem ἀκόλαστος-ἀκρατής-Thema? Dies ergibt sich aus dem richtig verstandenen ἔτι-Argument (1203b2), dessen Funktion auf den ersten Blick so wenig durchsichtig ist wie die Einleitung des entsprechenden

Gedankens in EN (1150b22) durch *ἔνιοι γάρ*. Gemeint ist: der impulsiv-unbeherrschte Typus hat einen *λόγος προτρεπτικός* in sich, einen schlechten wie der *ἀκόλαστος*. Wenn nun Überlegung in ihn hineinkäme – der *λόγος διδάξων* von 1203 a 8 –, dann würde er gar nicht falsch handeln. Daher ist er weniger zu tadeln. Der andere Typus aber – der dem *ἀκρατής* von 1203 a 9–10 entsprechende – ist schlechter, weil er dem Argument des Logos nicht folgt. Daraus ergibt sich, daß das Argument zugunsten des *ἀκόλαστος*, wonach dieser der bessere wäre (1203 a 7–9), doch nicht so ganz überwunden ist. Ein echter Widerspruch aber findet freilich nicht statt, weil die Annahme, daß der *ἀκόλαστος*, beziehungsweise der impulsiv-Unbeherrschte dem *λόγος διδάξων* folgt, sowohl dort wie hier in 1203 b 2–11 rein hypothetisch ist, nicht anders wie auch in EN, wo Stewart (II 196) richtig bemerkt: „the implication is that the *προπετεῖς* . . . are strong enough to abide by the results of deliberation, if they deliberated at all, which they do not."

Zell und Grant (II 223) haben gesehen, daß auf den ersten Blick ein Widerspruch bezüglich der Rolle der „Melancholiker" zwischen MM 1203 a 30–b 2 und EN 1150 b 25–28 zu bestehen scheint. Während sie nämlich in MM Vertreter der schwächlichen Ub. sind, vertreten sie in EN die impulsive. Durch Heranziehung von Problemata 953 a 10–955 a 40 (s. auch Band 6, 491 zu 157, 1) hat Grant die Sache geklärt. Es ergibt sich, daß MM mit dem einen, EN mit dem anderen Aspekt der „Melancholie" exemplifiziert. Die schwarze Galle kann zu heiß oder zu kalt sein. Ist sie zu heiß (EN *ὀξεῖς καὶ μελαγχολικοί*), so ergibt sich der Typus des impulsiv-Unbeherrschten, ist sie zu kalt (MM *ψυχροὶ καὶ μελ.*), so ergibt sich der schwächliche Typus. Die Probl. lehren „that both, passionate impetuosity and cold sluggishness were considered . . to be different manifestations of the same strange temperament".

62,4 „Mitreißendes" (*προτρεπτική*). Der Ansatz von MM nach EN erhöhte die Bereitschaft, sie, wo es anging, nach EN zu verbessern. So hat schon der Korrektor von P^b gegen die gesamte Überlieferung das aus EN (1150b19) gewonnene *προπετική* eingesetzt und Ramsauer (35 Anm.) usw. folgten ihm, ohne Rücksicht auf paläographische Wahrscheinlichkeit und obwohl schon der *λόγος ἀποτρέπων* (1203 a 34 = EN 1179 b 27) hätte warnen können. Daß *προτρ.* im Corpus Arist. nur hier vorkommt, ist kein Argument, wo MM doch nicht wenige Singularitäten aufweist. Aber es kommt ja in MM noch einmal vor (1206 a 24): die Lust ist *προτρεπτικόν* (synonym wäre, nach 1206 a 9, *παρορμητικόν*) *πρὸς τὸ πράττειν*. Und eben dies ist hier von der Ub. gesagt; genau so wie dort, ist auch hier der Begriff durch *ὁρμᾶν* erklärt (*ὁρμὴ πρὸς τὸ πρᾶξαι*, 1203 a 33). Überdies ist der Wortgebrauch von MM auch gedeckt durch Aeschines 3, 154 (*κήρυγμα προτρεπτικώτατον πρὸς ἀρετήν*). Und schließlich ist nicht zu übersehen, daß zwar *προτρ.*, um die speziell hier geforderte Nuance zu bekommen, noch eine Präzisierung durch zwei weitere Begriffe (*ἀπρονόητος, ἐξαίφνης*) notwendig macht, nicht aber *προπετής*, in dem das Unüberlegte und Jähe ohnehin steckt. Es ist auch schlechthin unerklärbar, warum der Anonymus, wenn er in EN den Gegensatz *προπέτεια-ἀσθένεια* las, sich ein komplizierteres, der Zusätze bedürftiges Wort hätte ausdenken sollen, noch dazu wo er selbst *προπετής* kennt (86 b 16). Kurz, *προτρ.* ist lectio difficilior und wir müssen sie wieder in ihr Recht einsetzen – wodurch wir zugleich eine Neubildung loswerden, die es offenbar in der ganzen griechischen Literatur nicht gibt. Der Grund, warum Ar. auf der Stufe von MM *προτρ.* wählte, ist aus dem engeren und weiteren Zusammenhang klar: es kam ihm auch hier darauf an, den

Logos in Funktion zu zeigen, den üblichen *ἀποτρέπων*, und einen merkwürdigen *προτρέπων*, der, da er schlecht ist, von einer *ὁρμή* praktisch kaum mehr zu unterscheiden ist.

62,5 „nicht überlegt" (*ἀπρονόητος*). Nur hier. Der Zusammenhang lehrt nichts darüber, ob es aktivisch oder passivisch zu verstehen ist; in ersterem Sinn ist es bei Xenophon belegt.

62,6 „Weib" (*γυναῖκα*). Völlig singuläres, an Xenophon erinnerndes Beispiel. Platon hätte hier an einem schönen Jüngling exemplifiziert. Aber daß Platons Eros bei Ar. keinen Platz hat, ist ja bekannt. – Vgl. De an. motione 703b5–8.

62,7 „schwächlichen" (*ἀσθενική*). Nur hier in den Ethiken und auch sonst sehr selten. Bei Ar. mehrmals in der Tiergeschichte. Der Zusatz von *τις*, wie bei *προτρ.* ist zu beachten.

62,8 „genialischen" (*εὐφυέσιν*). Da das Wort sonst in MM nicht vorkommt, kann man den Inhalt nicht ohne weiteres bestimmen. In den anderen Ethiken bedeutet es wie üblich gut gewachsen, wohlgeboren, mit guter Naturanlage; es ist praktisch ein Synonym zu *σπουδαῖος*, nur eben mit der Nuance des Naturhaften. Damit aber ist es hier neben *σπουδαῖος* überflüssig. Wenn wir nun in den Problemata (954a32) lesen, daß Leute mit zu heißer Galle zu Wahnsinn und Eros neigen, daß sie *εὐκίνητοι πρὸς τὰς ἐπιθυμίας* (das ist der Fall von MM) und daß sie *εὐφυεῖς* sind, so ist klar, daß dies nicht wohlgeboren usw. heißen kann. Sondern die Bedeutung ist, wie nicht ganz selten im 4. Jh. – auch bei Isokrates – etwa = *εὐτράπελος*, also mit Wendigkeit und Witz begabt. Nehmen wir Poetik 1455a32 mit Bywaters (1909) Anmerkung dazu, so liegt die Übersetzung „genialisch" nahe.

62,9 „weiterhin sogar" (*ἔτι τε*). Ich kann mich an diese Verbindung nicht erinnern; doch ist hier naturgemäß sehr mit der imbecillitas memoriae zu rechnen. In Platons Phaidros (279a4. 7) ist damit eine Steigerung ausgedrückt, und das paßt für MM: schon aus dem bisher Festgestellten ergibt sich, daß der Impulsive gar nicht so übel ist. Und nun kommt sogar noch ein verstärkendes Argument dazu: der Impulsive könnte u. U., wenn das *ἀπρονόητον* ausgeschaltet wird, so weit kommen, daß er den unbeherrschten Akt gar nicht vollzieht. – Das Beispiel der Frau ist in EN durch ein physiologisches ersetzt (Band 6, 490 zu 156, 11), der Logos also wieder eliminiert.

62,10 „sich zusammennehmen" (*κατέχειν αὐτόν*). Bei Ar. und Platon meist *κατέχειν ἐπιθυμίαν, ὀργήν* usw. Doch z. B. Phaedr. 254a2: das fügsame Flügelroß des Gespannes *κατέχει ἑαυτόν*; auch Herodot VI 129 u. a.

62,11 „vorgebeugt" (*προκαταλαβών*). Bei Bonitz nur Beispiele aus Rhet. ad Al.; fr. 660 R: *τῇ διανοίᾳ προλαβεῖν*. Walzer 123.

62,12 „frischen" (*ἐκ προσφάτου*). Dieses merkwürdige, seit Homer in fast allen Schichten der griech. Literatur anzutreffende Wort kommt einmal auch in EE (1237 a24) vor; desgleichen im Dialog Über den Adel (fr. 92 R), in Rhet. I und vor allem in naturwiss. Schriften.

62,13 „nachgibt" (*ἐνδιδόναι πρός*). Gleich darauf (b10) mit Dativ. Letzteres ist die normale Konstruktion, auch bei Ar. Für die andere kenne ich keine Parallele.

62,14 „Denn weder" (*οὔτε γάρ*). Für die Tieferstellung des „Asthenikers" werden zwei Gründe genannt, von denen der erste nicht verständlich ist, wenn man unter

σπουδαῖος, wie sonst in den Ethiken, den vollkommen Tugendhaften versteht. Diesem gegenüber sind ja beide Typen der Ub. minderwertig. Also muß mit *σπ.* dasselbe gemeint sein wie a 36, nämlich jener Sonderfall des *σπ.*, der von einer plötzlichen *ὁρμή* ergriffen wird. Dieser kann impulsiv-unbeherrscht sein, indem er dem *λόγος προτρέπων* der in der *ἀκρασία προτρεπτική* steckt, folgt. Der „Astheniker" aber kann nur auf die Weise ub. werden, daß er dem in ihm vorhandenen Logos nicht folgt. Dem Logos nicht folgen ist aber schlimmer als dem Logos folgen, selbst wenn dieser nicht *ὀρθός* ist. Man sieht, das Argument ist etwas künstlich, aber formal erfüllt es seinen Zweck. Die Konjektur des Casaubonus (Versetzung des Artikels von *σπουδαῖος* zu *ἀκρατής*) ist damit hinfällig; dagegen ist seine Emendation *ἰάσαιτο* endgültig.

62,15 „nicht" (*οὔτε*). Rieckher: *οὔτι*, was aber wohl nicht nötig ist. Auch wenn es keine Parallele für *οὔτε-ἀλλά* gibt, so ist doch *οὔτε-δέ* eine geläufige Erscheinung (Denniston, Part. 511 VI).

62,16 „er degeneriert" (*ἐξασθενεῖ*). Vgl. *ἐξαδυνατεῖ* (98b27). Nur hier im Corpus Arist. Walzer 124. Aber auch in der hippokr. Schrift *Περὶ νούσων*. Der Gebrauch in MM ist im Gegensatz zu Theophrast metaphorisch, daher der Zusatz von *πως*.

62,17 „Ob der Besonnene . ." Lösung der 2. Aporie (1201 a 10) = 6. *πότερον*-Abschnitt Parallele zu MM 1203b11–23: EN 1151b32–52a3. Das Wesentliche zur Erklärung ist bereits bei der Aporie mitgeteilt worden (s. o. S. 375). EN lehrt das gleiche, doch ohne die Potenz-Akt-Lehre hereinzuziehen; außerdem ist der *ὀρθὸς λόγος* nicht mehr so stark betont; das Problem wird mit dem Begriff des metaphorischen Gebrauchs (*καθ' ὁμοιότητα*) rasch geklärt; ein eigener Beweis, daß der *ἐγκρατής* nicht *σώφρων* ist, wird nicht gegeben. Zu *ἀκολουθεῖν* hat Bonitz im Metaphysik-Kommentar (p. 42 zu 981a27) eine knappe Erklärung gegeben: durch *ἀκ.* oder *ἕπεσθαι* „Ar. denotat praedicari aliquam notionem de altera, ita ut hac posita illa etiam ponenda sit, cf. IV 2, 1003b23 et De interpr. passim".

62,18 „oben" (*ἐπάνω*): II 6, 7. Zu *ἐπάνω* s. o. S. 283 zu 29,4.

63,1 „Denn." Wenn die eben ausgesprochene Behauptung stimmen soll, wenn also in der permanenten Haltung, der *ἕξις*, des Besonnenen auch die Bh. enthalten sein soll, so muß eben auch die Bh. etwas Permanentes sein. Dies wird nun nicht eigentlich bewiesen, sondern als offenbar unproblematische Behauptung hingestellt: Bh. tritt nicht bloß temporär in Erscheinung, wenn gerade ein Kampf mit den Begierden auszufechten ist, und ist nicht nach dem Kampfe wieder verschwunden, sondern sie ist ebenfalls eine *ἕξις*, insoferne sie auch dann vorhanden ist, wenn nicht gekämpft wird. Daß wir richtig verstehen, ergibt sich schon daraus, daß die Definition nicht lautet: *ὁ κατέχων τὰς ἐπιθυμίας*.

63,2 „wenn – sind" (*ἐπιθυμιῶν ἐνουσῶν*). Solche Formulierungen sind selten: EN 1175b24; Plato, Rep. 560a9: *ἐκπεσουσῶν ἐπιθυμιῶν*.

63,3 „der So-geartete" (*τοιοῦτος οἷος*). Nochmals b32; 1204a5 s. o. S. 304 zu 33,4. Spengel (1866, 633): Quis unquam tam inepte scripsit? Aber im „Kolleg-Stil" ist so etwas durchaus möglich. Auch im folgenden Satz das Schwelgen im Parallelismus, wodurch allerdings die Folgerung (*ὥστ' ἀκολουθήσει*) tadellos herauskommt.

63,4 „und es wird“ (*καὶ ἔσται σώφρων*). Aus Bonitz [1]1844, 26; Rassow [1]1858, 21; Bonitz [2]1859, 31 ergibt sich mit Sicherheit nur, daß die Annahme einer Lücke notwendig ist. Die Ergänzung von Bonitz[2] ist die plausibelste; ich finde keine bessere. Eben zuvor (b 18–19) ist in M^b ein ganzer Satz ausgefallen und auch dort ist der Grund in der Wiederkehr derselben Worte zu sehen. Gleich darauf fehlt in K^b (b 20) nach *σώφρων*: *ὁ μὲν γάρ σώφρων ὁ*. Bonitz wird zudem durch 1203 b 28–29 bestätigt.

63,5 „affiziert werden“ (*πάσχειν*). Die Konjektur von Bonitz[1] (*πάσχων* ⟨*κρατεῖν*⟩) ist durch Breier (1845, 845) widerlegt, aber Bonitz[2] hat sich auch selbst davon distanziert.

63,6 „Ist der Zuchtlose . .?“ 7. *πότερον*-Abschnitt. Parallele zu MM 1203 b 24 bis 04 a 4: EN 1152 a 4. Der Zusammenhang mit dem vorigen Abschnitt ist klar. Die Frage des *ἀκολουθεῖν* wird nun für das Gegenteil von *ἐγκράτεια* und *σωφροσύνη* gestellt. Diese Abfolge ist auch in EN, wo das Ganze in einem Satz abgemacht ist: *ἀκρατής* und *ἀκόλαστος* sind ähnlich, aber im Wesen verschieden. Der Logos ist wiederum getilgt, genau genommen versteckt, in dem auch sonst gelegentlich benützten *οἰόμενος*. – Daß der Abschnitt nicht den dritten (1202 b 37–03 a 5) einfach wiederholt, ist schon o. S. 387 gesagt. Hier geht es nicht wie dort um Identität, sondern eben um das *ἀκολουθεῖν*, d. h. ob das eine vom anderen prädiziert werden könne. Dies wird, wie zu erwarten, verneint und dann wird noch die in 1203 a 6–10 angeschnittene, aber nicht geradlinig weiterverfolgte Frage der Heilbarkeit erledigt.

63,7 „im Kampfe“ (*μάχεται*). Das Bild vom kämpfenden Logos nur hier. In EN (1102 b 17) kämpft das Alogon; doch s. EN 1146 a 4. Kampf gegen Affekte öfter bei Platon, z. B. Laches 191 d 7; Rep. 560 a 2, 604 a 2.

63,8 „Zustimmung“ (*σύμψηφος*). Nur hier, 1206 b 25 und Stob. 129, 1 *ὅταν ὁ λόγος σύμψηφος ᾖ*. Demosthenes 16, 17 *συμψήφους λαβεῖν*; oft bei Platon.

63,9 „schwerer zu heilen“ (*δυσιατότερα*). Nur hier und EE 1230 b 8. In der attischen Tragödie und wiederholt in den Leges. In der hippokr. Schrift *Περὶ ἄρθρων* 14 der Komparativ.

63,10 „deshalb und“ (*διὰ τοῦτο καὶ ἀπὸ τούτου*). Vielleicht ähnlich wie 98 b 17 (*οὕτω καὶ ὁμοίως*) oder 1206 a 31. Ein besonderer Sinn steckt in dem Wechsel der Präposition nicht.

63,11 „müßte“ (*ἔδει*). Es wird als bekannt vorausgesetzt, daß sein Logos gut ist (1203 a 9. 14; b 9. 26).

63,12 „also“ (*ὁ μὲν οὖν ἄρα*). Die uneinheitliche Überlieferung des *οὖν* erzwingt die Streichung nicht. Dies gegen Arnim [8]1929; 26. Denniston, Part. 43 verweist u. a. auf Theaetet 149 b 10: *στερίφαις μὲν οὖν ἄρα οὐκ . . ταῖς δέ . – οὐδενί*. Man kann *ἔθει* dazudenken; siehe auch 86 a 4–7.

63,13 „Nachdem aber“ . . 8. *πότερον*-Abschnitt. Kann der Einsichtige unbeherrscht sein? Parallele zu MM 1204 a 4: EN 1145 b 17–19; 1152 a 6–14.

In EN ist das Stück an derselben Dispositionsstelle wie in MM, aber vorbereitet durch das *λεγόμενον* von 1145 b 17. Der Logos ist wieder konsequent in den Hintergrund gerückt. Es zeigt sich in MM bis zum Schluß der Partien, denen EN VII entspricht, daß die ältere Lehre vom richtigen Logos überall zur Geltung gebracht wird,

also über die EN VI entsprechenden Partien hinaus. Das ist eine Feststellung, die das seit Schleiermacher behauptete Zurücktreten der dianoëtischen Tugend in MM widerlegt. Walzer hat den umfangreichen Komplex von MM II 6 nur wenig beachtet und dieses Wichtige mit keinem Wort gestreift. Die ethische Tugend tritt in II 6 ganz zurück, was besonders in unserem Abschnitt auffällt und nicht nur dadurch bedingt sein kann, daß die in II 6 im Vordergrund stehende *ἐγκράτεια* eben eine Tugend besonderer Art ist. Erst nach dem Kapitel über die Lust (II 7) kommt die ethische Tugend und damit das Zusammenwirken von richtigem Logos (Phronesis) und ethischer Tugend wieder voll ins Spiel (II 7, 28–31), mit einer überraschenden Wendung, die uns noch beschäftigen wird.

Was leistet eigentlich dieser letzte *πότερον*-Abschnitt, der doch etwas als Frage formuliert, was im Ernst keine Frage sein konnte? Nun, einmal ist er, wie schon die Rückverweise zeigen, ein Abschluß vor dem neuen Thema. Sodann kommt er nicht abrupt herein, sondern ist Fortsetzung der vorhergehenden Gedanken, mit unverkennbarer, wenn auch nicht ausgedrückter Steigerung: wie stehen *ἐγκράτεια* und *σωφροσύνη* zusammen, wie *ὀρθὸς λόγος* und *ἀκρασία*, und schließlich: wie *ἀκρασία* und Phronesis, die praktisch = *ὀρθὸς λόγος* ist? Damit ist aber noch nicht geklärt, wieso man bei der befehlgebenden Phronesis fragen konnte, ob sie *ἀκρασία* enthalten könne. Darauf gibt der Text die Antwort: Phr. hat eine enge Beziehung zur *δεινότης* (I 34, 1197b18–26). Der *δεινός* kann *φαῦλος* sein, so war dort gesagt, aber der positive Aspekt hatte nach dem Mentorbeispiel das Übergewicht. Jetzt wird die *δεινότης* mit einer speziellen *φαυλότης* in Verbindung gebracht, nämlich mit der Unbeherrschtheit, wovon in I 34 noch keine Rede gewesen war, denn Mentor ist kein Beispiel für Ub., sondern für lumpigen Verrat. Jetzt aber zieht die *δεινότης* auch die Phr. in die *ἀκρασία*-Sphäre hinein.

63,14 „von solcher Art“ (*τοιοῦτός τις*). Wie 1203a2. In dem Zusatz von *τις* läßt sich keine bestimmte Absicht erkennen. Aber versehentlicher Ausfall in M^b ist wahrscheinlicher als absichtlicher Zusatz in K^b.

63,15 „in Betracht“ (*θεωρῶν*). Das Wort enthält beides: *ἔχειν* (*τὴν ἐπιστήμην*) und *χρῆσθαι*. In EN kann letztere Bedeutung so verselbständigt werden, daß *θεωρεῖν* zu *εἰδέναι* in Gegensatz tritt (1146b33–34; 52a15) und also praktisch mit *χρῆσθαι* zusammenfällt. Zu verstehen ist natürlich in diesem Fall *θεωρεῖν* sc. *ἃ δεῖ πράττειν*. Dieser Gebrauch kommt in MM nicht vor.

64,1 „Wir sagten“ (*ἔφαμεν*). Nicht wörtlich, aber dem Sinne nach: 97b23–24.

64,2 „gewandt“ (*δεινὸς μέν*). Kühner-Gerth 2, 272, 2 (*μέν* solitarium). – *διῃρήμεθα*: 97b18–26. Zu *ἐπάνω* s. o. S. 283.

64,3 „richtigen“ (*περὶ ἃ καὶ δεῖ*). Der Gewandte ist sehr wohl *πρακτικός* (97b25–26), aber er verwirklicht nicht das sittlich Beste; er schafft die Mittel zum Ziel herbei. Welches seine Ziele sind, wird weder in MM noch in EN genauer bezeichnet; klar ist nur, daß es nicht notwendig gute Ziele sind. Es wäre ein direkter Widerspruch zu 97b25, wenn jetzt gesagt würde, er könne qua *δεινός* seine Ziele nicht verwirklichen. Also ist Rieckhers Änderung des überlieferten *δεινός* in *δεῖ* notwendig. Aber auch ohne Rückblick auf 97b25 wäre dies klar; denn der Schluß: er kann unbeherrscht sein, weil er nicht fähig ist auf seinem eigenen Gebiet etwas zu verwirklichen, wäre sinnlos. Über *καί* nach dem Relativ Denniston, Part. 294f. (Plato, Rep. 599b3).

Kapitel 7

Vorbemerkung. Thema: Über die Lust. Darüber sind uns 4 Abhandlungen erhalten: MM II 7, EN VII 12–15 (A), EN X 1–5 (B), sowie Rhet. I 11. Die Rhetorik nimmt eine Sonderstellung ein und kann nicht in unmittelbaren Zusammenhang mit MM gebracht werden. Ihre Analyse hoffen wir bei anderer Gelegenheit vorlegen zu können. Für jetzt sei auf die besonnene Behandlung im 1. Teil der gleich zu nennenden Dissertation von G. Lieberg, 1953, verwiesen. MM und A hängen eng zusammen; das ist allgemein anerkannt. Die von der bisherigen Forschung teils verneinten, teils bejahten Zusammenhänge mit (B) – die Spuren sind auf jeden Fall gering; wie sie zu deuten sind, das ist die Frage – werden von Fall zu Fall untersucht werden. Dabei klammern wir das seit Spengel bestehende Problem der Zugehörigkeit der sog. 3 mittleren Bücher von EN aus, also hier die Frage, ob EN VII ganz oder nur EN VII 12–15 ursprünglich zu EE gehörten. Unsere Aufgabe ist vor allem, die Besonderheiten von MM herauszuarbeiten; eine Wiederaufnahme des Drei-Bücher-Problems halten wir, wie früher schon gesagt, erst nach vollständiger Durchinterpretation von EE für sinnvoll. – Ich finde nirgends ausgesprochen, daß der „Anonymus" in dem ganzen Kapitel wieder einmal vergessen hat, seine Vorlage zu kürzen. Die Abschnitte sind in beiden Ethiken fast gleich lang; ja wenn man sich nur an das Vergleichbare hält, ist MM weit ausführlicher, da EN 1153b9–54b31 (Theiler 367), also mehr als die Hälfte, von Kleinigkeiten abgesehen, gar keine Entsprechung in MM hat.

MM und EN behandeln das Thema an derselben Dispositionsstelle, nämlich nach *ἐγκράτεια* und *ἀκρασία*. Dieses letztere Thema wird in MM nach der Lust-Abhandlung zu einem besonderen Zwecke noch einmal aufgenommen (II 7, 1206a36–b29). Arnim entwickelte daraus die merkwürdige Hypothese, daß die Lustabhandlung eine nachträgliche, an falscher Stelle stehende Einschaltung in den Vorlesungskursus sei; daß es eine Ur-MM, in Makedonien vorgetragen, gegeben habe, die überhaupt nichts über das Thema der Lust sagte; daß dann Ar. in Athen eine 2. Fassung von MM vorgetragen und dabei zum erstenmal auch, als Exkurs, die Lust behandelt habe. Durch ein „unbedeutendes Versehen" sei der Exkurs an falscher Stelle eingeschaltet worden (mit mechanischer Blattversetzung rechnet Festugière – s. u. – LXXIII); seine richtige sei nach II 7, 1206b29. Davon wird zu II 7, 1206a36 zu sprechen sein. – Die Darstellung geschieht in beiden Ethiken in Form der Widerlegung von *λεγόμενα*, wobei EN wiederum, wie bei der Behandlung der *ἐγκράτεια*, ein komplizierteres Schema entwickelt. Eine übersichtliche Disposition von MM und (A) gibt Festugière 1–4 in der gleich zu nennenden Arbeit. – Literatur: S. v. Monsterberg-Münckenau, De concentu trium Aristotelis de voluptate commentationum, Progr. Breslau 1889; Arnim [4]1927, 240–3; Walzer 1929, passim, bes. 278; Arnim [9]1929, 42–47; Theiler 1934, 366–8; A.-J. Festugière, Ar., Le plaisir, Paris 1936 (Neudruck 1946). G. Lieberg, Über die Lehre von der Lust in den Ethiken des Ar., Diss. Tübingen 1953 (Maschinenschr.; darin auch Diskussion des Drei-Bücherproblems; MM ist nicht einbezogen). Band 6, 494–6; 564–8.

64,4 „Danach . ." Begründung des neuen Themas (1204a19–31.) Parallelen. MM 1204a19–25: EN 1152b1–3. MM 1204a25–31: EN 1152b4–8. Beide Ethiken be-

gründen die Einführung des Lust-Themas mit zwei Argumenten, stimmen aber nur darin überein, daß sie das zweite als *ἀναγκαῖον* bezeichnen, wobei übrigens nur MM, dem logischen Interesse entsprechend, ausdrücklich auf die Definition der Eudaimonie zurückgreift, um zu begründen, daß ein „Zwang" zur Behandlung vorliege. Alles andere zeigt nicht unbeträchtliche Verschiedenheit. (Dies gegen Festugière, p. L). Nur MM argumentiert so: wir müssen von der Lust sprechen, 1) weil andere sie mit der Eud. identifizieren, 2) weil unsere Definition es erfordert. Wie im Eingang des Werkes das Studium der Tugend in Gang gebracht wird durch den Blick auf Vorgänger, so hier das Studium der Lust. De facto geht dann in der Ausführung auch EN von den *λεγόμενα* aus, aber diese programmatische Voranstellung in MM drückt die polemische Absicht mit derselben Entschiedenheit aus, wie in I 1 die Voranstellung der Positionen des Sokrates und Platon und das *οἱ ἄλλοι* von 1206b 18. Das Argument von EN, daß das Thema dem Denker am Herzen liegen müsse, der sich mit dem Polis-Leben befaßt, gibt den Blick frei auf den weiten Horizont eben von EN (Band 6, 496 zu 161, 8), und schon deshalb könnte man es sich in MM nicht vorstellen, trotz der Eingangsbemerkung (81b 25–28), von der wir festgestellt haben, daß sie trotz der Wiederaufnahme von 97b 29 nicht weiterträgt. – Daß die Einleitung von EN (A) weniger klar sei als die von MM, daß MM folglich ein „Kommentar" dazu sei, beruht auf einer völligen Verkennung von EN und des Begriffes Kommentar (gegen Festugière, p. LII).

Ferner unterscheidet sich MM entschieden dadurch, daß sie allein den, wie Theiler (366) mit Recht sagt, „Philebos-nahen Gesichtspunkt des *ἄλυπον*" – zwar nicht behandelt, aber doch hereinbringt, den man allerdings aus EN 1152b 15 nur dann „entwickelt" (sic) sein lassen kann, wie Theiler a. O. meint, wenn man unter Systemzwang steht, d. h. MM nach EE ansetzt und EN VII (A) der EE zurechnet. Im Rhein. Mus. (88, 1939, 234–243) habe ich diesen Abschnitt herausgegriffen, weil er mir zu zeigen schien, daß unter dem Philosophen, der die Eudaimonie als *ἀρετή* + *ἀλυπία* bestimmte, Diodorus (2. Jh. v. Chr.), der Kritolaos-Schüler zu verstehen sei, woraus sich ein Zeitansatz ergab. Doch habe ich damals, die Unechtheit von MM durch Walzer, Brink als erwiesen ansehend, noch nicht gesehen, daß sich der reihende Charakter ihrer Darstellung, das „Handbuch"-artige aus der Nähe zur Topik erklärt. Die einzelnen dort gemachten Beobachtungen bleiben bestehen, insbesondere wiederhole ich das zum Philebos Gesagte nicht, aber die Diodoros-These könnte auf der Basis des Frühansatzes von MM nur aufrechterhalten werden, wenn man den Abschnitt als Interpolation ansähe. Dafür gibt aber der Text keine Möglichkeit. Entscheidend ist der Begriff *προστιθέναι*. Gewiß wird er oft gebraucht de adicienda nota ad determinandam notionem (Bonitz, Index 648b 28), z. B. EN 1155b 34, MM 1202b 1, aber er wird auch logice gebraucht de addendo ad subiectum praedicato (Bonitz 648b 26). In dieser Funktion hatten wir ihn bereits an unerwarteter Stelle entdeckt (s. o. S. 309) und dabei wieder einmal den Zusammenhang zwischen MM und den log. Schriften festgestellt (in den entsprechenden Partien von EE, EN ist der Begriff gemieden). Dieselbe Bedeutung nun hat er auch hier. Die Hedoniker sagen: „Die Eud. ist lustvolles Leben", die anderen: „Die Eud. ist *τὸ ἀλύπως ζῆν*". Damit aber entfällt die von mir seinerzeit ins Auge gefaßte Möglichkeit, unter Verwendung der oben notierten ersten Bedeutung eine Definition zu erschließen, die gelautet haben müßte: „Eud. ist Tugend + *ἀλύπως ζῆν*". Das aber war die Eud.-Formel, die uns zu Diodorus geführt hatte, von dem Cicero (De finibus V 14) berichtet: adiungit

ad honestatem vacuitatem doloris. Übrigens wird diese Kombination durch Chrysipp schon für die Zeit vor Diodorus bezeugt: nam qui summum bonum dicant id esse, si vacemus omni molestia, eos invidiosum nomen voluptatis fugere, sed in vicinitate versari (cf. MM 1204 a 24 *ἐγγύς*): quod facere eos etiam, qui illud idem cum honestate coniungerent (Cicero, Acad. Pr. II 138; EE 1216a 36). — Die Einleitung der Lust-Abh. EN (B) geht gegenüber MM und EN (A) völlig andere Wege. Sie beginnt mit einer Art Oikeiosis-Lehre und hat mit dem „Politiker" von (A) nichts zu tun; s. Band 6, 570 zu 217, 2.

64,5 „von" (*περί*). Hier könnte man annehmen, die Präposition sei wie bei den attischen Rednern der variatio halber gesetzt. Aber es ist reiner Zufall, wie die sofort folgenden 5 *ὑπέρ* zeigen.

64,6 „alle" (*πάντες*). Hier hat es nicht dieselbe Geltung wie in den berühmten propositiones universales, mit denen Ar. mehrere seiner Pragmatien eröffnet, z. B. die Metaphysik („Alle Menschen streben nach Erkenntnis"); es besagt nur, wie *οἱ πλεῖστοι* in EN, daß nicht nur einzelne Philosophen diese Meinung haben, sondern auch die „Vielen" (Phileb. 67 b 1–7). – Die Vertreter der einzelnen Thesen werden in MM nicht genannt. In EN (A) steht der Name des Speusippos, in (B) der des Eudoxos. Einzelnes in den englischen Kommentaren, Rhein. Mus. a. O. 238 und Band 6, 497 zu 162, 3. Auf jeden Fall zeigt der Text, daß die Ungenannten nicht über die Lust als Phänomen-für-sich debattiert haben, sondern über ihren Zusammenhang mit der Eudaimonie.

64,7 „Abneigung" (*δυσχεραίνοντες*). Nur MM verrät mit dieser Qualifizierung der Antihedoniker („grämliche Leute") den Bezug zum Philebos (die Stellen RhM. a. O. 239). Durch diese Verlebendigung, wie durch *οἱ ἄλλοι*, schafft Ar. eine gewisse Nähe zwischen sich und den ungenannten Philosophen. Davon ist in EN keine Spur. Die Vertreter des Spätansatzes von MM hätten sich fragen sollen, welche Motive ausgerechnet einen Kompilator des ausgehenden 4. oder des 3. Jhs. bewogen haben mögen, die distanzierten Formulierungen von EN gerade in diesem Sinne zu verändern. Und man hätte auch fragen können, warum der Kompilator an dem „Politiker" von EN vorbeigelesen hat, der ihm doch so bequem Gelegenheit gegeben hätte, seine These in Erinnerung zu bringen, daß die Ethik eigentlich Politik heißen sollte.

64,8 „zu rechnen" (*ἐναριθμεῖσθαι*). Auch dieses Verbum (= *συναριθμεῖσθαι*) zeigt wie *προστιθέναι* den Zusammenhang mit den logischen Schriften. Es kommt sonst nur noch in der Topik vor (170 a 8).

64,9 „definiert" (*διωρίκαμεν*). Statt des üblichen Aorists, was bei einem, auch von Platon so überaus häufig verwendeten Verbum notiert werden darf. In der Topik haben wir eine besondere Vorliebe für das Perfekt beobachtet (s. o. S. 230) und wenn ich nichts übersehen habe, kommt nur dort einmal das Perfekt dieses Verbums vor (146 b 20). – Die Definition ist zusammengezogen aus 84 b 22–85 a 13. 37. Daß die Eudaimonie in dem Tätigsein der ethischen Tugend bestehe, ist Lehre aller 3 Ethiken, da es ja die EE als „theonome" Ethik nicht gibt. Alle drei sprechen auch von der *ἀρετὴ τελεία* (MM 85 a 25), ohne dies weiter zu zergliedern. Wenn EN (1098 a 17) im Vorblick auf Buch X lehrt, falls es ein Tätigsein im Sinne der vorzüglichsten und vollendetsten *ἀρετή* gebe, so bestehe darin das Glück; wenn also hier der *βίος*

ϑεωρητικός als letztes Ziel erscheint, so lehrt MM, in der wir einen dem Schlußteil von EN X entsprechenden Abschnitt nicht haben, durch die rangmäßige Erhöhung der *σοφία* über die Phronesis (I 34, 1197b3–10. 98b9–20) dasselbe. Ich kann nicht sehen, daß es Walzer (94. 106. 187) gelungen ist, in der Betonung der ethischen Tugend zwischen EN und MM einen Schnitt zu legen, der ihre Entstehung aus und somit nach EN beweise.

64,10 „Bereich" (*περὶ ἡδονήν*). Die Tugend hat als Bereich ihrer Entfaltung Lust (und Unlust). Die Eudaimonie ist nicht ohne Lust; also müssen wir das Thema „Lust" behandeln. An diesem Argument hätte Ramsauer denselben Anstoß nehmen müssen, den er (19) an 1206a18–21 genommen hat, daß nämlich „die Lust, welche die Handlungen des Sittlichen begleitet, mit der Lust (und Unlust) vermischt ist, in deren Beherrschung und Mäßigung die Sittlichkeit besteht". Er hätte diesen Anstoß aber auch an EN 1152b3–6 nehmen müssen, wo dieselbe „Vermischung" stattfindet. In Wirklichkeit geht der Einwand ins Leere, denn in dem unabsehbaren Komplex der Lust ist eben auch jene enthalten, welche die Eudaimonie begleitet; sie ist kein *χωριστόν*.

64,11 „welche Gründe . ." Die 5 *λεγόμενα*. Parallele zu MM 1204a31–b4: EN 1152b8–23. Ein übersichtlicher Vergleich der beiden Fassungen ist bei Festugière 2 und LXXIV Anm. 13. In die Kritik der *λεγόμενα* sind noch zwei weitere *λεγόμενα* samt Widerlegung eingeschaltet (1205a7–25; 06a26–30), die Spengel veranlaßten, die 5 *λεγόμενα* durch Ansatz von zwei Lücken auf die Zahl 7 zu bringen und so Übereinstimmung zwischen Ausführung und Aufzählung zu schaffen. Aber es wäre ein merkwürdiger Zufall, wenn an den beiden von Spengel bezeichneten Stellen (1204a35, b1) säuberlich, und ohne von der Umgebung etwas in die Zerstörung mit hineinzuziehen, gerade jene aufzählenden Sätze ausgefallen wären. Susemihl (Addenda 100) wollte diesen doppelten Zufall auf e i n e n reduzieren, indem er die beiden Sätze in ein und derselben Lücke (b1) zugrunde gehen ließ. Aber damit wird dieser Ausfall so wenig plausibel wie der von Ramsauer und Susemihl vor dem Tapferkeitskapitel (90b9) geforderte. Wir rechnen also mit der in solchen Fällen, wie auch bei der Reihenfolge der einzelnen Teilstücke üblichen Unbekümmertheit. Von den zwei in Frage stehenden *λεγόμενα* kommt das zweite (1206a26–30) auch in EN vor. Da ist für die Vertreter des Spätansatzes die Sache klar: MM hat das aus EN übernommen und vorne mit aufzuzählen vergessen. Aber wie steht es mit dem ersten nicht aufgezählten *λεγόμενον* (1205a7–25)? Davon steht in EN nichts. Wir werden noch wiederholt zu beobachten haben, daß in MM Dinge nicht besprochen werden, die in EN (A) vorkommen und daß umgekehrt etwas dargestellt wird, was in EN (A) nicht steht. Es ist nicht einzusehen, wie sich das mit der von Festugière behaupteten kommentierenden Tätigkeit von MM vereinen läßt. Man muß eben den Anonymus je nach Bedarf zu einem stumpfsinnigen Excerptor machen und ihm dann wieder unerklärliche Erweiterungen von EN zuschreiben. Wir werden im folgenden auf diesen unglücklichen Begriff des Kommentierens, den auch Geffcken u. a. verwendet haben, nur noch in Ausnahmefällen zurückkommen.

In EN ist den einzelnen *λεγόμενα* eine Art Überschrift gegeben, indem die Gegner der Lust aufgeteilt werden in Gruppe 1) 2) 3). Ich beziehe mich auf Nummern und Buchstaben in meiner Übersetzung (1956, 162). Gruppe 1) wird dann sechsfach untergeteilt (a–f), Gruppe 2) zweifach (a, b), während Gruppe 3) nur kurz, mit bei-

gefügter knappster Begründung, wiederholt wird. Demgegenüber ist die Disposition von MM ganz einfach, nicht sub-, sondern koordinierend; als retractatio von EN (A) einfach nicht zu begreifen. Die 5 *λεγόμενα* von MM erscheinen mit EN (A) verglichen, in dieser Reihenfolge: 1a, 2a, 1f, 3, 1d. 1e erscheint später in der Ausführung (1206a26–30), was wir oben soeben notierten. Die Punkte 1b, c und 2b sind nicht vertreten. Daß keine Beziehung zwischen MM und EN (B) besteht, ist so evident, daß es nicht detailliert zu werden braucht. Es ist aber bisher noch nie gesehen worden, worin die Formulierung der 5 Punkte in MM sich von der in EN (A) unterscheidet. Kurz gesagt dadurch, daß sie alle den deutlich bezeichneten Bezugspunkt „*ἀγαθόν*" haben und nicht wie in EN *ἡδονή*. Das sieht so aus: 1) ein *ἀγαθόν* gehört nicht zu den *ἀτελῆ*. 2) u. 3) ein *ἀγαθόν* gehört nicht zu den *φαῦλα*. 4) *ἀγαθόν* = *ἄριστον*. 5) ein *ἀγαθόν* ist kein Hindernis für ein *καλόν*. Daraus ergibt sich, daß die Gedanken des Ar. letztlich von der Güterlehre her bestimmt sind, also vom Klassifikatorischen her, was wie ein roter Faden durch MM, dagegen nicht durch EE und EN geht. Jeder der drei Traktate über die Lust zeigt eine andere Handschrift; es ist jedesmal die des Ar.; als wirklicher *καλλιγράφος* tritt er erst in EN (B) auf.

64,12 „unter" (*ἐν μέρει*). Phileb. 60b4: die Phronesis ist eher teilhaft *τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας* als die Lust (auch 54c10; Rep. 348e2 und bei Demosthenes).

64,13 „Unfertiges" (*ἀτελές*). Der Gedanke auch in EN (B) 1173a29–30, aber die gemeinsame Wurzel ist Phys. VIII 7, 261a13 *ὅλως τε φαίνεται τὸ γιγνόμενον ἀτελές* und weiter Tim. 30c: kein *καλόν* ist *ἀτελές*. In MM bereits verwendet 84a7–14. – *χώρα* in dieser Bedeutung öfter bei Ar. Ähnlich *τάξις*, *σχῆμα*. De part. an. 645a25: „der Endzweck *τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἴληφεν*".

64,14 „im wilden – zahmen" (*θηρίον* + *βόσκημα*). Ich erinnere mich nicht, diese an sich überflüssige Zusammenstellung sonstwo gelesen zu haben. Im Schlußwort des Philebos heißt es scherzhaft, an die erste Stelle werde die Lust niemals kommen, selbst wenn *οἱ πάντες βόες τε καὶ ἵπποι καὶ τἆλλα σύμπαντα θηρία* dafür sprächen, indem sie de facto den Trieb nach der Lust manifestieren.

65,1 „vermische sich nicht" (*ἀμιγές*). *ἄμεικτος*, das Ar. nicht mehr verwendet, spielt, wenn auch nicht in dieser speziellen Verbindung, eine bedeutende Rolle im Philebos. Die Topik (119a28) lehrt, daß ein Ding in höherem Grade ein *τοιοῦτον* sei, je weniger es mit seinem Gegenteil vermischt ist, *οἷον λευκότερον τὸ τῷ μέλανι ἀμιγέστερον*. – *πολύκοινον*, dichterisch, nur hier und EN 1099b18, positiv, von der Eudaimonie.

65,2 „Souveränes" (*κράτιστον*). Nur zur Abwechslung für *ἄριστον* gesetzt, nicht etwa deshalb, weil die Nebeneinanderstellung von *ἀγαθόν* und *ἄριστον* als unmöglich empfunden worden wäre. In der Ausführung (1206a31–35) steht *ἄριστον*, jedesmal, wie hier, ohne Artikel, dessen Setzung Susemihl nicht hätte erwägen sollen. Wir erinnern uns an die precäre Stelle 82b2 (s. o. S. 169), wo wir bereits konstatierten, daß in MM *ἀγαθόν* und *ἄριστον* austauschbar seien. 82b7: *ἀγαθόν* = *τὸ ἄριστον ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων*.

65,3 „Hindernis" (*ἐμπόδιον*). Sonst im Corpus mit Dativ oder *πρός* c. acc. Mit dem Gen. eines subst. Infinitivs: Leges 832b1, Clitopho 410e7.

65,4 „hemmt“ (κωλυτικόν). Erstmals bei Xenophon (Mem. IV 5, 7) belegt. Dann Top. 118b36 als Synonym für ἐμποδιστικόν; dann vereinzelt in Met. V, De anima I, Rhet. I u. II und einmal EN I 4, 1096b12.

65,5 „Zuerst nun . .“ Widerlegung des 1. λεγόμενον (Lust = Werden, also kein Gut) in zwei Ansätzen: a) nicht jede Lust ist ein Werden; b) keine Lust ist ein Werden, also wird sie ein Gut sein. Parallelen: a) MM 1204b4–20: EN 1152b33 bis 53a7. b) MM 1204b20–05a7: EN 1153a7–15. EN (B) 1173b7–20 stimmt in der Lehre, sowie in der platonischen Grundlage mit MM und EN (A) überein, ist aber eine völlig selbständige Redaktion.
Zum Verständnis von EN (A) und damit von MM ist das Wesentliche schon von Grant (II 235–6) geleistet und dieses dann vielfach verdeutlicht von Stewart II 229–234 und Joachim 235–6. Es ist ein Rückschritt, wenn nun Festugière (LIII) sagt: Mais il faut avouer que rien n'est plus malaisé à entendre que le texte de (A) = 1152b33 ss. und daraus schließt (LI), daß MM das „souvent confus de (A)“ zurechtgerückt habe. Was Festugière empfindet, ist das, was Grant (236) als elliptische Ausdrucksweise bezeichnet hatte. Diese mit Unklarheit gleichzusetzen wäre für die Ar.-Interpretation verhängnisvoll. Das Elliptische stellt sich bei Ar. immer dann ein, wenn es sich um Gedanken handelt, die öfters durchdacht worden sind, wo das ursprünglich einfache Annäherungsstadium vielleicht schon weit zurückliegt und auf jeden Fall als bekannt vorausgesetzt wird. Der Fortschritt, nicht die „Confusion“, von EN (A) gegenüber MM besteht darin, daß konsequent das Begriffspaar ἕξις-ἐνέργεια angewendet wird. Exemplifizieren wir an der arist. Tugend-Auffassung: wenn Tugend einfach ἐνεργεῖν wäre, so wäre auch sie ein Werden und den Gefahren des Werdens unterworfen. Sie ist aber ἐνεργεῖν ἀπὸ τῆς ἕξεως, d. h. volle Entfaltung dessen, was in der Seele „gehabt“ wird, im πράττειν τὰ καλά. Bei der Lust ist es ähnlich. Sie ist, als Wiederherstellungsvorgang betrachtet, kein unscharf konturierter Werdeprozeß, der nach Platons tiefster Überzeugung den ἀγαθόν-Charakter ausschlösse, sondern sie ist das ἐνεργεῖν jenes Teils in uns, der gesund geblieben ist, einer gesunden Rest-ἕξις. Und diese ἐνέργεια ἀπὸ τῆς ἕξεως ist es, was als lustvoll empfunden wird. Damit ist die Unstabilität der Lust gebannt, und dies steckt auch in MM (der Gedankengang ist von Ramsauer 14–16 klar dargestellt), aber die volle Durchdringung ist erst in EN (A) geleistet (s. a. Arnim [5]1927, 53–4). Man kann gar nicht so selten dem, der sich zum erstenmal in EN einarbeitet, die schlichtere Formulierung von MM als Einführung empfehlen (das tut gelegentlich auch Stewart und ich habe es auch in Band 6 hie und da getan), aber MM deshalb als bewußt zu EN geschriebenen Kommentar aufzufassen, als Kommentar, der sich niemals auch nur mit der leisesten Wendung auf das Kommentierte bezieht, das ist ein Irrweg. – Formeln, die der in MM gebrauchten (πρῶτον πρὸς τὸ πρῶτον) ähnlich sind, verzeichnet Waitz, Org. II 395. In den Ethiken nur noch EE 1217a19.

65,6 „vom Hören“ (ἀκοῦσαι καί). Susemihls Zusatz von ἰδεῖν καί auf Grund der Dreiergruppe von b14 ist falsch. Er beruht wohl auf Verkennung des θεωρεῖν von b7. Dieses bedeutet hier nicht, wie allerdings sonst meist in MM, das Anschauen von etwas Abstraktem, worauf dann die Tätigkeit der drei Sinnesorgane folgte. Sondern θεωρεῖν ist hier = ὁρᾶν wie 91b7 (θ. γραφήν, ἀνδριάντα). Das geistige Schauen wird in diesem Abschnitt ausdrücklich bezeichnet (b16: ἐπὶ τῆς διανοίας), im Gegensatz zu Topik 106a38, wo aber keine Bezeichnung notwendig ist, weil ja da-

steht, daß es sich um mathematische Erkenntnis handelt. In b 15 hat Susemihl mit Recht darauf verzichtet zu schreiben: *ἡδόμενος ⟨τῷ ἀκούειν ἢ⟩ τῷ ὁρᾶν*.

Theiler (368) macht zur Verstärkung seiner These von der „Mittleren Ethik" darauf aufmerksam, daß an dieser Stelle im Gegensatz zu EN (A) von geistigem Schauen und von den „Sinnesbezirken" die Rede sei. Da dies auch in EN (B), 1173 b 16–18 der Fall ist, zeige sich auch hier die Richtung von MM „nach EN hin". Aber das ist anders zu deuten. Es wird von niemandem bestritten, daß Ar. in allen drei Lust-Traktaten vom Philebos ausgeht. Damit ist nicht gesagt, daß er jeweils alle einschlägigen Motive des Philebos benützen mußte. Wenn er die Sinnesfunktionen in MM und EN (B) benützte, so ist das beidemale in der Philebos-Basis begründet, hier also in der zweimaligen, selbständigen Benützung von Phileb. 51 b 3–7 (*χρώματα, ὀσμαί, φθόγγοι*). Dasselbe gilt, wie wir weiterhin sehen werden, von den übrigen Übereinstimmungen, die Theiler a. O. notiert.

65,7 „voraufgehende" (*προλυπηθῆναι*). Auch dies soll nach Theiler auf EN (B) auf 1173 b 15, vorausweisen. Aber es stammt hier, wie dort aus Phileb. 39 d 4, Rep. 584 b 5–8: die Lust der Geruchsempfindung stellt sich ganz plötzlich ein, ohne daß ein Schmerz vorhergegangen ist (*οὐ προλυπηθέντι*).

65,8 „auch die genannte" (*οὐδὲ γὰρ αὗται*). *οὐδέ-οὐκ* wie 98 a 8–9. Dazu Arnim [8]1929, 24. – Daß *αὗται* nicht, wie Jaeger angenommen hatte, abundierend ist, hat Arnim a. O. 25–6 gezeigt.

65,9 „Genuß" (*προσφορᾶς*). Gemeint ist *πρ. τῆς τροφῆς*; aber nicht das Auftragen von Speise und Trank, sondern das Konsumieren. Parva Nat. 458 a 22. Meist wird im Attischen *προσφέρεσθαι* gebraucht, auch vom Eingeben und Einnehmen der Medizin (EN 1138 b 30). Das Subst. bei Ar., außer der vorhin genannten Stelle, in Part. anim. 671 a 10 + 13 und, ironisch, Met. III 4, 1000 a 14.

65,10 „Seelenteil" (*ψυχῆς τι μέρος*). Der ganze Abschnitt 1204 b 24–35 ist unvergleichbar. Theiler (375) hat treffend beobachtet, daß sich die Eigenheiten von MM u. a. besonders in ihrer Psychologie zeigen. Er schrieb sie jenem Bearbeiter zu, der die arist. „Mittlere Ethik" da und dort verändert habe. Einen solchen Bearbeiter anzunehmen, haben wir uns bisher durch den Text nirgends genötigt gesehen und er nötigt uns auch bis zum Schluß nicht. Er ist unbeweisbar. Das Eigentümliche der Psychologie von MM liegt darin, daß sie noch Spuren der Psychologie der Topik, d. h. der 3 platonischen Seelenteile zeigt, wie Arnim ([5]1927, 6–12 u. a.) gezeigt hat. In der Tat kann der hier in MM eingeführte Seelenteil, von dem weder EN (A) noch (B) etwas weiß, schwerlich etwas anderes sein als das „Begehrliche" Platons (so Arnim a. O. 53–4). Daß auch dies ein Argument für den Frühansatz von MM ist, versteht sich von selbst.

65,11 „wegen" (*ἢ διά*) usw. Man ist leicht geneigt, dieses Sätzchen als Tautologie, Pedanterie oder als Glossem aufzufassen, aber an dieser Stelle, wo der Kern des Arguments formuliert wird, nämlich daß die Gegner *ἐνέργεια* mit *γένεσις* verwechseln, sollte unmittelbar vor *γένεσις* der Gegensatz ebenfalls in Substantiv-Form erscheinen.

65,12 „nicht – zu beobachten" (*ἄδηλον*). Xenophon, Mem. I 4, 9: Du siehst ja auch deine Seele nicht, die doch die Herrin des Körpers ist.

66,1 „die Seele" (*ἡ ψυχή*). Susemihl folgt Rieckher in der Streichung des Artikels, so daß also dastünde: der Mensch ist Seele. Das ist nicht unmöglich, denn Ar. kann auch sagen: der Mensch, d. h. sein eigentliches Selbst, ist *νοῦς*. Wenn es aber gleich darauf heißt: „Und so ist es auch hier: es existiert der von uns eingeführte Seelenteil", so denke ich, muß man die Notwendigkeit der Athetese verneinen.

66,2 „keine" (*οὐδεμία*). Wenn wir auf das *λεγόμενον* (1204a33–4) zurückblicken, so vermissen wir die Feststellung: Lust ist kein *ἀτελές*. Aber hier darf Ar. Bekanntschaft mit seiner Lehre voraussetzen, daß man von „Telos" auch dann spricht, wenn „nur" *ἐνέργεια* vorhanden ist und nicht darüber hinaus noch ein *ἔργον* (MM 84b32–36; EN 1094a4). Wie die Eudaimonie *ψυχῆς ἐνέργεια* ist und damit Telos, so ist die Lust *ψυχῆς μορίου ἐνέργεια* und als Aktualität nicht *ἀτελές*. Das ist im vorliegenden Beweis nur dargelegt für einen Teil der Seele, für das „Begehrliche". Den Erweis der *ἐνέργεια* des *λογιστικόν* konnte sich jeder Hörer dazudenken.

66,3 „Rückversetzung" (*ἀποκατάστασις*). Zunächst zum Inhalt: das Argument bringt sachlich nichts Neues; daher auch die Berufung (*ὡς φαμέν* 1205a1) auf 1204b6 bis 20. Wenn es doch vorgetragen wird, so offenbar wegen der einprägsamen, präzisen Formulierung, die im Philebos steht (42d5–7: *εἰς δέ γε τὴν αὑτῶν φύσιν ὅταν καθιστῆται, ταύτην αὖ τὴν κατάστασιν ἡδονὴν ἀπεδεξάμεθα παρ' ἡμῶν αὐτῶν*). Diese aber findet sich merkwürdigerweise weder in EN (A) – dort *γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητή* 1152b13 – noch in EN (B) – dort *ἀναπλήρωσις τοῦ κατὰ φύσιν* 1173b9. Somit dürfen wir also feststellen, daß MM allein Platon-nahe ist, ebenso wie Rhet. I 11, 1369b33 (*ἡδονή = κίνησίς τις τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασις ἀθρόα καὶ αἰσθητὴ εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν*). Aber, und nun kommen wir zum Formalen – diese Philebos-Definition scheinen nach Platon andere sozusagen in Händen gehabt zu haben. Denn weder ist *ἀποκατάστασις* platonisch noch *ἀναπλήρωσις* (*πλήρωσις τῆς ἐνδείας* Gorg. 496e1; *πλήρωσις αἰσθητή* Phileb. 51b6). Auch die anderen Ausdrucksmöglichkeiten, die Platon bietet, sind nicht benützt (*ἡ κατὰ φύσιν ὁδός, ἀπόδοσις, ἀναχώρησις* Phileb. 32a3. 8; b4). Was *ἀναπλήρωσις* betrifft, so gehen, wie Theiler (368) notiert hat, MM und EN (B) zusammen, was wiederum durch die Gemeinsamkeit der „Quelle" zu erklären ist. *ἀποκατάστασις* ist ein schwieriger Fall. Es kommt im Corpus Arist. einmal vor, nämlich Probl. 888a17, wo Bonitz es mit Sicherheit hergestellt hat. Man darf diese Stelle wohl nicht einfach beiseite lassen, da durchaus nicht feststeht, daß alles in den Probl. nacharistotelisch ist. Aber sonst gibt es das Wort erst im Hellenismus (Rhein. Mus. 88, 1939, 226–7), da der Axiochos (370c1) sich zeitlich nicht festlegen läßt (bisher sind vorgeschlagen Ende IV bis Ende I v. Chr.). Aber das Verbum kommt im Aktiv und Passiv schon vor dem Hellenismus vor (Walzer 123 spricht irrtümlich von medialem Gebrauch): Xenophon, Rep. Lac. 6,3; Ar., Met. XII 8, 1074a3 und wiederholt in den Kategorien (Index Minio-Paluello). So wird man die Möglichkeit nicht ausschließen können, daß auch das neue Substantiv schon im 4. Jh. geschaffen worden ist, entweder von Ar. selbst, wie dies für *ἀναπλήρωσις* als sicher gelten darf, oder in der Alten Akademie. Da zudem in MM weder das Doppelkompositum des Substantivs noch das des Verbums ausschließlich gebraucht wird, sondern daneben auch *κατάστασις* und *καθιστάναι*, wird man dem Auftreten des neuen Wortes überhaupt kein übermäßiges Gewicht beilegen dürfen.

66,4 „wir sagen" (*φαμέν*): 1204b6–18; auf dieselbe Stelle bezieht sich auch das *φαμέν* von 1205a3.

66,5 „ein Argument . .“ (φησίν). Zunächst (1205a7–15) ein Einwand: „Nicht jede Lust ist ein Gut“ und die Widerlegung durch das Kategorien-Argument. Keine Parallele. Dann (1205a16–25): „Die Lustformen sind artverschieden.“ Parallele: EN 1173b28; 75a22.

Da die Stellungnahme zu dem 2. λεγόμενον („Es gibt auch schlechte Lust“) ausdrücklich erst 1205a26 eingeleitet wird, darf man sie nicht schon hier mit 1205a7 beginnen lassen. Das gegnerische Argument, daß es auch schlechte Lust gebe, kann nicht erledigt werden, indem einfach das Gegenteil behauptet wird, nämlich daß jede Lust ein Gut sei. Nein, unser Abschnitt hängt eng zusammen mit dem Schluß des vorigen, also mit dem Ergebnis, daß die Lust schlechthin, da nicht γένεσις, ein Gut sei. Dagegen wird jetzt der Einwand gerichtet, daß doch nicht jede Lust ein Gut sei. Daraus aber folgt, daß wir die Konjektur von Bonitz (φασίν für das übl. φησίν) nicht annehmen können; denn dadurch käme zu den 5 λεγόμενα von 1204a32–b3 ein sechstes, vorher nicht aufgezähltes. Während alle 5 λεγόμενα verneinen, daß Lust ein Gut ist, würde dieses sechste konzedieren, daß es doch Lust gibt, die ein Gut ist, nur daß nicht jede Lust ein Gut ist. Ich verstehe also so: „Indes folgt nach dem (eben formulierten Ergebnis) ein Einwand. Nicht jede Lust, so sagt der – peripatetische, nicht akademische – Logos, ist ein Gut.“ Wir fassen also φησίν wie sonst auch in MM (Zusammenstellung bei Ramsauer 8–9; s. o. S. 180, 238) und erinnern uns nebenbei, daß gerade im Philebos zweimal steht φησὶν ὁ λόγος (50a6; 51c3). – Das Kategorien-Argument nun ist ganz im Sinne von MM, wo Ar. ja vorwiegend als Logiker lehrt und wo er immer wieder die Güterlehre einbezieht. Es kommt auch nur in MM vor, ebenso wie die Folgerung, daß die Lustformen artverschieden sind, und das Neleus-Beispiel.

Der Text von a11–15 ist schwierig und ich darf nicht hoffen, völlige Klarheit erreichen zu können. Der Schluß lautet: Jede Wirksamkeit eines Gutes ist von Lust begleitet – „Gut“ wird in allen Kategorien ausgesagt –, also ist auch die Lust ein Gut. Rassow ([1]1858, 22. [3]1874, 107) hat gewiß recht, wenn er zunächst als Schluß erwartet: Also ist auch die Lust in allen Kategorien. Aber daraus ergibt sich ja dann ohne weiteres, daß die Lust a u c h ein Gut sein müsse, wenn sie zusammen mit „Gut“ in jeder Kategorie auftritt. Dieser zweite Schluß ist also einfach vorweggenommen. Freilich, wenn wir Rassows gewaltsamen Eingriff annehmen (a13: καὶ ἡδονὴ ἂν εἴη ἐν ἁπάσαις) und wenn wir weiterhin mit R. in a14 lesen ἐν τοῖς αὐτοῖς (statt ἐν τούτοις), so wird ὥστ' ἐπειδή, das nun zum zweitenmal (nach a12) erscheint, verständlich. Wenn wir jedoch seine Konjekturen nicht annehmen, da sie vom paläographischen Standpunkt undiskutabel sind, kommen wir ins Gedränge. Denn in beiden ὥστε-Sätzen wird dann das gleiche gesagt; das zweite ὥστε kann nicht aus dem unmittelbar Vorhergegangenen folgern. Aber gerade dieses doppelte ὥστ' ἐπειδή scheint mir eine Erklärungsmöglichkeit zu bieten: wir haben eine Dublette vor uns. Ich lasse also das zweite ὥστε gleich auf a12 (ἀκολουθεῖ) folgen.

Aber in dem zweiten ὥστε-Satz steckt noch eine Verderbnis. „Da die Güter und die Lust in diesen sind; die von den Gütern herkommende Lust aber Lust ist . .“ – das scheint mir unverständlich. Bisher hat man wohl verstanden: „da Lust, die ihren Ausgangspunkt von einem Gut hat, die w a h r e Lust ist.“ Jedenfalls versteht noch der letzte Interpret so, Festugière (9) „et que le vrai plaisir est celui qui résulte de ces biens.“ Aber das gibt der griechische Satz nicht her, und außerdem wäre die Akzentuierung „wahre Lust“ in diesem Zusammenhang ganz fehl am Platze. Zweierlei

war bisher gesagt: 1) Wenn ein Gut in actu ist, dann ist diese Aktualität von Lust begleitet. 2) Gut und Lust finden sich also in allen Kategorien. Sowohl 1) wie 2) lassen aber noch die Vorstellung offen, daß Gut und Lust unverbunden nebeneinanderstehen, was die Stringenz des Schlusses „Lust = Gut" verhindern würde. Also wird jetzt erklärt: Lust, die ein Gut als verursachendes Moment hat, ist selbst ein Gut. Oder anders: wenn ein *ἀγαθόν* durch seine Aktualität Lust hervorbringt, dann ist das Hervorgebrachte ebenfalls ein Gut. Ich lese also: *ἡ δ' ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν ἡδονὴ ἀγαθόν* (statt *ἡδονή*), *ἀγαθὸν ἂν εἴη πᾶσα ἡδονή*, nehme also Haplographie von *ἀγαθόν* und dann Dittographie von *ἡδονή* an. Wenn also z. B. die Seele, die ein Gut ist (83b22) sich in actu befindet, dann ist diese Aktualität von Lust begleitet (vgl. EN 1099a13–14). Von der Seele her entsteht Lust und diese ist dann ebenfalls ein Gut.

66,6 „wir behaupten" (*φαμέν*): 83a9–12 (vgl. EE 1217b25–30; b30: *τὸ ἀγαθὸν ἐν ἑκάστῃ τῶν πτώσεών ἐστι τούτων*; EN 1096a23–27).

66,7 „jeweils" (*κατὰ πάσας*). Gemeint ist nicht: im Zusammenhang mit allen *ἐνέργειαι* folgt Lust, ganz gleich was das für Wirksamkeiten sind, sondern (wenn wir von der 10-Zahl der Kat. ausgehen): in jeder der 10 Kat. kommt das *ἀγαθόν* vor und in jeder der 10 kommt das *ἐνεργεῖν* des *ἀγαθόν* vor.

66,8 „in den genannten" (*ἐν τούτοις*). Man könnte leicht *ἐν ταύταις*, sc. *ταῖς κατηγορίαις* herstellen, aber mit *ταῦτα* werden die einzelnen, a10 aufgezählten *πτώσεις* zusammengefaßt. Daß sich in diesen zwei koordinierte Dinge, Lust und Gut, befinden, ist genauso klar wie daß sich zwei koordinierte Dinge in denselben *πτώσεις* befinden. Rassows *ἐν τοῖς αὐτοῖς* ist also unnötig.

66,9 „Zugleich aber . ." (*ἅμα δὲ* usw.) Wir besprechen gleich den ganzen Abschnitt (1205a16–25). Auch hier sehen wir wieder die Handschrift des Logikers. In EN (B) X 2, 1173b28–74a10 und in X 5 ist davon keine Spur. Von der Schreib- und Lesekunst spricht Ar. auch in der Kategorienschrift (11a20–38; s. auch Top. 124b18–19), um zu zeigen, in welchem Sinne sie kein Relationsbegriff ist. In MM lehrt er, daß sie im Gegensatz zur Lust ein *ὁμοειδές* ist. Wer sie hat, hat einfach die Qualität des Könners, während es bei der Lust auf das *ἀφ' ὧν* ankommt. Schon daraus sieht man, daß die „Grammatik" in MM wie in Cat. nicht die hohe Wissenschaft der Grammatik ist, die damals übrigens noch nicht erfunden war. Dies hat Walzer (82[2]) gegen Wilamowitz mit Recht festgestellt. Was „Grammatik" für Ar. und seine Zeit war, sagt er uns selbst in der Topik (142b31–5; Arnim [6]1928, 104): Schreiben und Diktat und „Wiedererkennen" = Lesen des Geschriebenen.

Die Literatur zu Neleus mit der Kontroverse über die chronologische Auswertbarkeit des Namens ist o. S. 134 verzeichnet. Die Einzelheiten werden hier nicht wiederholt. Gesichert scheint mir folgendes: Lebensdaten des Neleus lassen sich sowenig feststellen wie bei seinem Vater, dem von Ar. so oft genannten Koriskos (s. Düring, Gnomon 28, 1956, 209). Daß er als Hörer vor Ar. gesessen habe, ist anderweitig bezeugt; daß die Anspielung hier seine Anwesenheit im Peripatos verlange, ist weder zu beweisen noch zu widerlegen. Dagegen legt der Text den Schluß nahe, daß Neleus als lebend gedacht ist, aber nicht als alter, sondern als junger Mann, denn von der Schreib- und Lesefertigkeit eines alten Mannes spricht

man wohl kaum mehr (vgl. Lysis 209a4–c2). Plausibel wäre die Annahme, daß Ar. selbst diese Sätze gesprochen hat, auch dann, wenn uns die Echtheit der in MM vorgetragenen Gedanken nicht aus anderen Gründen feststünde. Denn bei Neleus liegen die Dinge anders als bei Mentor (97b22): auf letzteren, der zur Lebensgeschichte des Ar. gehört, konnte auch später noch angespielt werden, auf die Elementarbildung des ersteren schwerlich. Gegen die Annahme, daß ein späterer Kompilator aus irgendeiner verborgenen Quelle den in seiner Vorlage (EN) nicht vorhandenen Namen beigefügt habe, schützt natürlich auch dieses Argument nicht; denn der Kompilator hat sich ja über die Vernünftigkeit einer Anspielung keine Gedanken zu machen. Daß Ar. von Neleus genau im Jahre 335/4 so gesprochen habe, ist eine unbeweisbare Kombination Arnims, die mit seiner These von der Eröffnungs-Vorlesung zusammenhängt. Kurz, daß MM unecht sein müsse, das ist keinesfalls durch die Nennung dieses Namens schlagartig bewiesen, wie Wilamowitz gemeint hatte. Wir sagten schon einmal, daß der Text von MM nirgends eine solche Patentlösung bereithält.

66,10 „Lampros". Über ihn, der übrigens im Text stärker hervortritt als Neleus, ist nach wie vor nichts bekannt.

In der Gestaltung des Textes von hier bis a22 (*Λάμπρῳ*) folge ich Susemihl, doch halte ich mit Bekker in a21 *ὁ γραμματικός* für eine Randglosse zu Lampros. In a22 wird *καὶ ⟨ἡ⟩ ἐν* (Wilamowitz) zu akzeptieren sein.

67,1 „weil – deshalb – Aber . ." Es empfiehlt sich, den Abschnitt 1205a26–b28 als Ganzes zu besprechen. Er bietet die Widerlegung des 2. *λεγόμενον* (1205a34: Es gibt schlechte Lust – im Bereich der Schlechtheit aber gibt es kein „Gut").

Die einzelnen Gelehrten, die die Parallelen zu diesem Abschnitt zusammengestellt haben, Susemihl, Ross vor seiner EN-Übs., Stock, Festugière, gehen in der Notierung dessen was parallel sein soll, beträchtlich auseinander. Dies ist ein äußeres Zeichen dafür, wie schwierig es ist, hier MM und EN (A) zu der gewünschten Deckung zu bringen. Den 40 Zeilen von MM entsprechen in der Tat nur etwa 12 in EN (A), wenn man deren *λεγόμενον*-Formulierung (1152b20–1) noch dazurechnet. Die Partie in MM ist als Ganzes eine eigenständige Konzeption, als Aufschwellung von EN (A) unmöglich zu begreifen. Parallelen. MM 1205a25–27: EN 1152b20–1; 1153a17. MM 1205a27–31: ohne Parallele. MM 1205a31–4: EN 1153b7–9. MM 1205a34–b13: ohne Parallele; desgleichen 1205b13–20. MM 1205b20–28: EN 1152b36–53a7. (EN (B) 1173b7–20; 1175a22–8).

Inhalt von 1205a26–b28: Die Erkenntnis, daß die Lustformen artverschieden sind, wirkt weiter. Man darf Lust nicht als homogenen Komplex auffassen und also ohne weiteres vom Teil auf das Ganze schließen. Wenn ein Teil der Physis, und wenn ein Teil der *ἐπιστήμη* geringwertig ist, so ist es nicht die ganze Physis und nicht das ganze Reich des Könnens und Wissens. Was sich aus dem Kategorien-Argument *λογικῶς* ergab, das ergibt sich nun bei einer *φυσικῶς*-Reflexion: es gibt verschiedene *φύσεις* und zu jeder gehört eine entsprechende Lust. Zu der Teil-Physis, die schlecht ist, gehört schlechte Lust, aber davon wird das Ganze nicht berührt. Auch das schon widerlegte Argument, daß alle Lust ein Werden sei, ist eine unzulässige Verallgemeinerung. Auch hier schließt man von einem Teil, nämlich der körperlichen Lust, auf das Ganze und übersieht die Differenzierung: Lust als Auffüllung einer defekten

Natur (körperliche Lust) und Lust als Tätigkeit einer erfüllten Natur (Lust der höheren Sinnesorgane und des Geistes).

Aus 1205a26–37 wollte Festugière (LV) schließen, daß sein Anonymus sich „vom reinen Aristotelismus entferne". Einmal wegen der scheinbaren Differenz im Gebrauch von *ἐπιστήμη* hier und EN (A) 1153b9. Auf die von Spengel (s. o. S. 122) zum erstenmal beobachtete Eigentümlichkeit, daß MM *ἐπιστήμη* und *τέχνη* meist nicht scheidet, gehe ich nicht mehr ein; s. o. S. 342f. zu 96b36; außerdem Band 6, 1956, 503 zu 165, 1. Dagegen ist ein Wort vonnöten zu der 1205a29 behaupteten Existenz von „schlechten Naturen". Festugière fragt: „à quel titre Ar. le biologiste, l'auteur ou l'inspirateur de tant d'observations sur les animaux, pourrait-il dire de la nature des scarabées des, vers de terre, qu'elle est mauvaise?" Und er hält dem die seit W. Jaeger ([1]1923, 361) so bekannt gewordene Partie aus De part. an. I 5 entgegen, wo Ar. auch den niederen Tieren ihre sozusagen philosophische Würde verleiht. Aber gerade an dieser Stelle (645a16) ist ja zu sehen, daß Ar. selbst sich erst zur Anerkennung der geringeren Lebewesen durchgerungen hat, daß er also gewiß nicht von Anfang an frei war, etwa von dem Gedanken des Timaios (71d7), daß die Leber zu dem *φαῦλον* in uns gehöre, und daß er wohl die Frage des Parmenides an Sokrates kannte, ob dieser etwa auch von Haar, Kot, Schmutz und anderem *ἀτιμότατον καὶ φαυλότατον* Ideen annehme (Parm. 130c5). Der häufige Gebrauch der Unterscheidung *τίμιον-ἀτιμότερον* in bezug auf Tiere und Tierteile in den Schriften des Ar. ist erhellend genug. In der Poetik (1448b10) spricht er über die Darstellung des Häßlichen in der Kunst: „Eben jene Gegenstände, deren Anblick uns normalerweise abstößt, sehen wir mit Vergnügen an, wenn sie besonders exakt im Bilde dargestellt sind, z. B. die Gestalt von *θηρία ἀτιμότατα* und von Leichnamen." Und in der Metaphysik (I 4, 984b32–85a3) heißt es: „Da sich aber in der Natur nicht nur das Gute als vorhanden erwies, sondern auch das Gegenteil davon, und nicht nur Geordnetheit und das Schöne, sondern auch Unordnung und das Häßliche, *καὶ πλείω τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ φαῦλα τῶν καλῶν*, deshalb führte Empedokles Liebe und Haß als Ursachen ein." Diese Begründung aber ist kein historisches Referat über die Beweggründe des Empedokles. Und in der Ethik ist natürlich stets auch mit minderwertigen Menschen zu rechnen; deren Handlungen sind *φαύλης φύσεως πράξεις* (EN VII 15, 1154a32; Plato, Rep. 491e4). Der Anonymus Festugières lehrt also gewiß nichts Unaristotelisches.

67,2 „Würmer, Käfer." In den rein deskriptiven zoologischen Werken gibt Ar. nirgends ein Werturteil über die „Natur" der Würmer und Käfer ab. Aber wenn man die Fülle dessen liest, was er von beiden zu sagen hat, sieht man, daß er mit ihrer Nennung hier tatsächlich in die unterste Schicht der Physis gegriffen hat, denn beider Beziehung zum Mist ist offenkundig.

67,3 „Handwerk" (*βάναυσοι*). Über die niedrige Schätzung des Handwerks Band 6, 1956, 363 zu 76, 3.

67,4 „Kunst – Natur" (*ἐπιστήμη καὶ φύσις*). Über den das ganze Werk des Ar. durchziehenden Gedanken, daß im Prinzip kein Unterschied ist zwischen dem Walten der Physis und der Techne, nur daß eben letztere die erstere nachahmt, s. Theiler, Zur Geschichte der teleol. Naturbetrachtung bis auf Ar., Zürich 1925, 86. 100. – Daß der Bildner einer Statue zu den *βάναυσοι* gehört, ist für den Modernen schmerz-

lich, der seit den Zeiten des jungen Goethe im Künstler vor allem den genialen Schöpfer und nicht so sehr den handwerklichen Könner sieht, aber es ist allgemeingriechische Auffassung. Hier wird mit dem Mißlingen eines Kunstwerkes gerechnet; das ändert aber nichts an der grundsätzlichen Überzeugung, daß die Begabung des Techniten darauf angelegt ist, das Beste zu verwirklichen; der strategische Technit wird aus seinem Heer das Beste herausholen, der Schuster wird aus dem gegebenen Material, der *σπουδαῖος* aus unglücklichen Situationen des Lebens das Beste machen (EN 1101 a 1–5). – Zu dem Gedanken, die Natur in ihren vollkommenen Hervorbringungen zu studieren: Pol. I 5, 1254 a 36–b 2. – Ob ein Wein gut ist, das muß der prüfen, dessen Geschmacksvermögen „unverdorben" ist, nicht die verdorbene Zunge des vom Trunk Verwüsteten (EE 1235 b 38).

67,5 „des Wolfes." Hier ist der Grund der Minderwertigkeit ein anderer als bei den *ἄτιμα*: der Wolf frißt Herdentiere, lebende Menschen und tote aus Gräbern (Hist. anim. 594 a 29–b 5; 609 b 1–3).

67,6 „in ähnlicher Weise" (*ὁμοίως*). Keine Tautologie. Zuerst wird unterschieden: es gibt gute Natur (Mensch) und schlechte (wildes Tier). Dann wird anstatt „gut-minderwertig" der übergreifende Begriff „verschiedenartig" eingeführt. Beispiel: Mensch-Haustiere. Darauf ist in MM Wert gelegt (1204 a 38). Top. 117 b 38: Mensch wertvoller als Pferd. 102 a 28: Zweifüßigkeit ist ein relatives *ἴδιον*; sie ist dem Menschen eigentümlich im Vergleich zu Pferd und Hund. Wenn auch in EN (B) 1176 a 6 dasselbe Beispiel gebraucht wird, so beruht das auf einer Erinnerung, die Ar. jederzeit parat hatte, und ist kein „emprunt textuel" des Anonymus aus EN (B), wie Festugière (XLVIII) meint.

67,7 „so folgt" (*ὥστε-ἴδιον*). Zur Interpunktion Bonitz [4]1863, 78. – Die Hss schwanken: *ἡδίστη*, *ἥδιστον*, *ἥδιον* und *ἴδιον* (M^b). Obwohl K^b und auch M^b in b 15 evident falsches *ἴδιον* statt *ἥδιον* bieten, wird man nicht zweifeln, daß in b 7 der Begriff des proprium gefordert ist.

67,8 „Identität" (*ταὐτόν*). Daß Mensch und Pferd unter dieselbe Gattung fallen (Top. 103 a 13), spielt hier natürlich keine Rolle. Da das Argument 1205 b 8–13 dasselbe sagt wie das vorhergehende und auch der Aufbau gleich ist, fasse ich das *ταὐτόν*-Sätzchen als Parallel-Formulierung zu b 2 (*ἐπεί-διάφοροι*), verstehe also *ταὐτόν* nicht wie Festugière a. O. (*ταὐτόν*, sc. *ἴδιον* = *ἰδία ἡδονή*).

67,9 „war" (*ἦν*): 1205 b 6; 1204 b 36. Das Argument der Gegner wird hier also für die eigene Darstellung verwendet.

67,10 „Wer – erklärt" (*φάσκοντες*). Das greift zurück auf 1204 a 31, denn der Ausdruck: die Lust ist nicht *σπουδαία* (EN 1154 a 31: kein *σπουδαῖον*) bedeutet dasselbe wie: sie ist kein *ἀγαθόν*. In 1205 b 13–28 dürfen wir eine Steigerung erblicken; denn jetzt wird mit Hilfe des *κατάστασις*-Arguments die Erkenntnis gewonnen, daß es unter den verschiedenen *εἴδη* der Lust vor allem zwei gibt: körperliche und geistige Lust (vgl. 1204 b 16), und daß letztere überlegen ist. Über die Bedeutung dieses Satzes für Ar. braucht nicht gesprochen zu werden (Met. XII 7, 1072 b 24: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον*). Wenn etwas als keimhafter Ansatz angesprochen werden darf, der sich später entfaltet hat, dann dieser Abschnitt. Da es in MM keinen dem Schlußteil von EN entsprechenden Aufstieg zur geistigen Lebensform als Abglanz des gött-

lichen Lebens gibt, bleibt es in MM beim Ansatz; aber er ist eben da und dies ist das Entscheidende. Man kann darin einen „Vorklang" erblicken sowohl auf EN (A) 1154b21–8 (Band 6, 1956, 507 zu 168, 10) und auf die oben notierten Parallelen aus EN (B) wie auch auf EN X 7 (Band 6, 1956, 501 zu 163, 6).

67,11 „Nektar." Dieses Beispiel hat wohl einen leicht scherzhaften Charakter, wie Met. III 4, 1000a9–19. Wer keine Ahnung von höheren Genüssen hat, für den ist Wein das höchste aller Dinge, er hält ihn für einen „Göttertrank". Und wer nur körperliche Lust kennt, die Lust der „Auffüllung", der weiß nichts von der Energeia des Geistes, ganz abgesehen davon, daß er sich von uns schon belehren lassen mußte, daß auch körperliche Lust keine „Auffüllung" ist, sondern ebenfalls Energeia (des einen Seelenteils, 1205a28). Zu EN VII 8, 1150b12 steuert Aspasios (p. 133, 13–15H) ein Theophrast-Fragment bei (86b Wimmer): Tadelnswert ist, wer der Lust der Vielen unterliegt, nicht aber wer höhere Lust kennt, z. B. wenn einer Ambrosia gekostet hat und nun nach diesem edlen Genuß Verlangen trägt (Paraphrase).

68,1 „versetzt wird" (*καθισταμένης*). In EN 1153a2 ist der Gleichklang vermieden: *ἀναπληρουμένης-καθεστηκυίας*.

68,2 „Ferner wurde behauptet . ." Widerlegung des 3. *λεγόμενον* (1205a36: Lust ein Allerweltsding). Parallele zu MM 1205b28–37: EN 1153b25–6 (1153a28). In EN (B) „entspricht" die Eudoxos-Diskussion (1172b9f.). Aber die Rolle, die Eudoxos dort spielt, ist in keiner Weise mit MM und EN (A) vergleichbar; es wird ja nicht einmal sein Name genannt. – Eine Merkwürdigkeit von MM ist das Argument des Ehrgeizigen. Es ist zu verstehen aus einer Stelle der Freundschaftslehre (1200b13 bis 17): „Die Menschen wollen, aus Ehrgeiz, lieber Zuneigung erfahren als schenken, weil in dem *φιλεῖσθαι* eine gewisse Überlegenheit (*ὑπεροχή*) erlebt wird. Denn stets hat, wer Zuneigung erfährt, eine Überlegenheit an *ἡδονή* . . . gerade diese Überlegenheit aber ist es, nach der der Ehrgeizige strebt." Dem Verhalten des Ehrgeizigen, daß er nämlich nicht aktiv sein, sondern die Lust, geliebt zu werden, für sich genießen will, entspricht die Vorstellung, die er von „Gut" hat. Gut ist für diesen Egozentriker das, was er, und nur er, besitzt. Daraus ergibt sich die Folgerung, daß das, was kein *τοιοῦτον* (b33), kein Exclusiv-Besitz ist, kein Gut ist. Die Widerlegung läuft darauf hinaus, daß dieses Argument nur partielle Gültigkeit hat, nämlich nur im Falle des Ehrgeizigen. Philebos (60a7–9: „Philebos behauptet, die Lust sei das richtige Ziel für alle Lebewesen und alle müßten sich auf dieses einstellen. Und eben dies sei denn auch für alle zusammen der Wert (*τἀγαθόν*)." Über den Anfang der EN („Gut – das Ziel, zu dem alles strebt") Band 6, 266 zu 5, 3.

68,3 „wenn – vorkomme" (*τὸ εἶναι*). Nachlässiger Stil, auch weiterhin in diesem Abschnitt: 6 × das Demonstrativpronomen, wobei man wirklich in b35 statt *τούτου ταύτης* erwarten müßte, 6 × *ἀγαθόν*, 5 × *πᾶς*. – Zu *ἔχειν-ὑπερέχειν* vgl. *ἄρχειν-ὑπάρχειν* (99b23), o. S. 366 zu 52,9.

68,4 „Und wiederum . ." Widerlegung des 5. *λεγόμενον* (1204b2: Lust ein Hindernis). Parallele zu MM 1206a1–25: EN 1153a20–23 (EN 1175a29–b16).

Aus den bisherigen Beobachtungen am Text hat sich ergeben, daß die 3 Ethiken 3 selbständige Fassungen eines nur in den Hauptumrissen festliegenden Grundthemas sind. Ar. hat nicht durch ständige evolutio der älteren Papyrusrollen jeweils neue

Redaktionen hergestellt. Auch die 3 Lustabhandlungen sind selbständige Redigierungen. Machen wir noch einmal eine Gegenprobe. Für Theiler (368) und Festugière (XLVII) ist die Beziehung von MM zu EN (B) enger als die zu EN (A). Für Theiler ist EN (A) (= EE) „einfacher" formuliert als MM, dann kämen die MM und deren Formulierungen wiesen schon in Richtung auf EN (B). Festugière läßt die Partie von MM natürlich nicht an den 3 Zeilen von EN (A) orientiert sein, sondern als „bien plus développée" inspiriert sie sich an EN (B). Bei solcher Festellung eines wie immer gearteten Abhängigkeitsverhältnisses käme aber nur dann etwas heraus, wenn sich nachweisen ließe, daß MM und EN (B) einen Gedanken enthalten, der in EN (A) nicht vorhanden ist. Das ist aber nicht der Fall. Der entscheidende Gedanke, der über die einfache These: „Lust ist Hindernis" und die Gegenthese: „Lust ist kein Hindernis", hinausgeht, ist der, daß die Lust die Aktivität des Handelns, Schauens usw. sogar noch verstärkt. Dieser Gedanke aber, bezeichnen wir ihn kurz als das „*μᾶλλον*-Motiv", ist in allen 3 Fassungen ausdrücklich formuliert (MM 1206a9, EN 1153a22; 1175a31. 33). Darüber hinaus zeigt schon ein kurzer Blick auf MM und EN (B), daß (B) sich scharf dadurch unterscheidet, daß ihr Gedankengang dem Nachweis dient, daß es verschiedene Lustarten gibt. Und weiterhin unterscheidet sich MM von (B) grundsätzlich dadurch, daß nur MM in einer ganz einfachen Weise auf die in allen 3 Ethiken vertretene Grundlehre zurückgreift: Tugend hat als Bereich Lust und Unlust. Das Handeln des *σπουδαῖος* kann, da es freies Handeln ist, nur lustvoll sein; sonst wäre er nicht *σπουδαῖος*. Lust aber begleitet nicht nur, sondern vermehrt sogar die Energeia. Das antihedonische Hindernis-Motiv stammt aus Platon (Nachweise in Band 6, 1956, 502 zu 164, 1 u. 5), ebenso die Scheidung von fremder und zugehöriger Lust (in MM u. EN (B)). Das Hindernis-Motiv hat Ar. überwunden durch das *μᾶλλον*-Motiv und er hat diesen Kerngedanken dreimal redigiert, ohne einen Blick auf die Papyrus-Notizen zu werfen. Was Ar. diktierte, war nicht zur Stütze s e i n e s Gedächtnisses bestimmt, denn er wußte, wie Platon (Ep. VII 344d9), daß man das unmöglich vergessen kann, was die Seele einmal als Besitz umfaßt hat. Was mit dem Blick auf frühere Notizen gefertigt ist, sieht anders aus als die beiden Partien aus MM und EN (B). – Daß, nebenbei bemerkt, die Abhandlung in MM genau so lang ist wie die in EN (B), ist wiederum ein für die Kommentar-These peinliches Factum. Es ist schade, daß uns Festugière nicht gesagt hat, w e l c h e (B)-Gedanken eigentlich durch MM kommentiert worden sind.

68,5 „die Behauptung" (*φάσκειν*) möchte man gerne entfernen, aber es gehört zum „Stil".

68,6 „erscheint" (*φαίνετ' αὐτοῖς*). Diese Elision erscheint kaum je in den Ar.-Hss. (Meisterhans p. 70; Lysis 212e1).

68,7 „Vollzug" (*τοῦ πραττομένου*). Gehört nach a5 zu *ἐμπόδιον*. Zur Konstruktion s. o. S. 399 zu 65,3.

68,8 „auf diese Weise" (*οὕτω*). Flötenspiel (eines anderen), also die *αὐλητικὴ ἐπιστήμη* lenkt den musikalischen Teilnehmer an einer philosophischen Diskussion ab, behindert also die *διαλεκτικὴ ἐπιστήμη*: EN (B), 1175b3. Wer, ohne Aspasios usw. studiert zu haben, dennoch an der Vorstellung des Kommentierens festhält, könnte vielleicht sogar auf den Gedanken kommen, die EN mit ihrer Fülle von Beobachtungen als Kommentar zu den abstrakten MM zu interpretieren. Hier also das

Flötenbeispiel als Kommentar zu dem trockenen Satz ἐπιστήμη ἐπιστήμης ἐμπόδιον! – ἐπιστήμη wie üblich = τέχνη (s. 1206a26–30; EN 1153a24).

68,9 „gibt Impulse" (*παρορμᾷ*). Nur noch EN X 10, 1179b7, in einer Partie hohen Stils zusammen mit *προτρέπεσθαι*; auch MM gebraucht letzteres als Synonym (1206 a24). Beide auch bei Xenophon, Cyr. VIII 1, 12; II 2, 14.

69,1 „man nehme an" (*ποίησον*). Ähnlich 1210a16 (*εἰ θέλεις ποιῆσαι*); 96b10 *διασάφησον* (Ramsauer 12; s. o. S. 193). Unnachahmlich das Ineinander der Schöpfung eines realen Gegenstandes und eines geistigen Gebildes (*ποιεῖν-νοεῖν*) in dem Taubenschlag des Theaetet (197d6, e1. 3). – Darf man an das Du der griech. Anrede-Lyrik denken? S. auch H. Diller, Hermes 67, 1932, 15°.

69,2 „Zwischending" (*ἀνὰ μέσον*): s. o. S. 288 zu 30,12. Bei Lust und Unlust ist es wie bei Gesundheit und Krankheit: *ὑγιείας καὶ νόσου οὐδὲν μεταξύ* (Top. 123b17; Cat. 12a9). In beiden Abschnitten auch wiederholtes *ἀνὰ μέσον*. Wieder zeigt sich der Zusammenhang von MM, und nur von MM, mit den logischen Schriften.

69,3 „Regungen" (*ἀρετὴ ἐν πάθει*). So könnte Ar. weder in EE noch in EN sagen, denn nur in MM ist Tugend = *μεσότης παθῶν* (86a33; 91b38; 1200a34). – Die Bestimmung von *πάθος* als Lust und Unlust: 86a32–35.

69,4 „verbunden" (*μετά*). Die genaue Folgerung wäre: *καὶ ἡ ἀρετὴ ἐν λύπῃ ἢ ἡδονῇ*. Doch bestand wohl für einen Peripatetiker keine Schwierigkeit des Verständnisses. Tugend entfaltet sich in der Stellungnahme zu Lust und Unlust und wer dieses Werk gut vollbringt, hat die Eudaimonie. Eudaimonie aber ist ohne Lust nicht denkbar. Also wird die Tugend wesensmäßig begleitet (*μετά*) von einer Lust, die dem Gesamtkomplex „Lust" angehört, aber natürlich Lust hohen Ranges ist; s. o. S. 398 zu Ramsauer (19).

69,5 „Mitreißendes" (*προτρεπτικόν*): s. o. zu 68,9 und S. 390 zu 62,4.

69,6 „von ihr" (*ἀπ' αὐτῆς*). Man sieht also, daß das Subjekt zu *ἐνδέχεται* ist: *ἡ ἀρετή*, das man aber nicht in den Text zu setzen braucht (gegen Rassow [4]1885, 313[1]). Natürlich könnte es auch heißen *ἀπ' αὐτοῦ*, sc. *τοῦ πράττειν* (1206a10), denn Tugend ist ja *πράττειν*.

69,7 „ein anderes Argument . ." Einführung eines 6., oben (1204a32–b3) nicht aufgezählten *λεγόμενον* („Praktische Kunst erzeugt nicht Lust"; zu ergänzen: also ist Lust kein Gut, weil als propositio maior gilt: Jedes *ἀγαθόν* ist Werk einer *τέχνη*). Parallele zu MM 1206a25–30: (EN 1152b18–19): EN 1153a23–27. In EN (B) entspricht nichts.

Von Pansch (1841, 10–11) bis zu Festugière (LI) gilt die Überzeugung, daß der Excerptor von EN (A) hier geschlafen habe; daß er das Argument natürlich in EN gelesen, hier aber vergessen habe, daß er es oben nicht aufgezählt hatte. Unsere Auffassung ist folgende. Erstens: man hat nicht beachtet, in welcher Form MM sich auf die einzelnen Argumente der Lustgegner bezieht (1205a26; b11. 20. 29; 06a1. 31). Die Bezugnahme geht nämlich nicht auf die oben (1204a32f.) formulierten *λεγόμενα*, sondern über diese hinweg auf die Gegner selbst zurück; daher *φασίν, ἔφασαν, ἐδόκει αὐτοῖς, ἐλέγετο* sc. *ὑπ' αὐτῶν*, nicht *ὑφ' ἡμῶν*. Deshalb erscheinen bei den Widerlegungen wichtige Begriffe nicht wieder, die in den *λεγόμενα*. aufgetreten waren:

ἀτελές (1), ἐν φαυλότητι (2), πολύκοινον, ἀμιγές (3), κράτιστον (4), κωλυτικόν (5). Zweitens: so wie 1205 a 7 ein eigenes Argument als Einwand einfach eingeführt wurde, so hier ein Argument dieser ständig im Visierpunkt befindlichen Gegner; also ἄλλος ἦν λόγος sc. ὑπ' αὐτῶν λεγόμενος. Drittens ist genauso wie 1205 a 7 der Anlaß zu erkennen, warum das Argument gerade hier eingeführt wird: in der Widerlegung des 5. λεγόμενον (1206 a 4f.) war nämlich bereits mit der ἐπιστήμη exemplifiziert worden, und das Ergebnis (a 7–9) war: ἡ ἐπιστήμη ποιεῖ τὴν ἀπ' αὐτῆς ἡδονήν. Dies eben wird nun mit der Formulierung der Gegner negiert. Diese Formulierung kann recht wohl die des Speusippos sein; sie gehört auf jeden Fall zum Repertoire und konnte jederzeit aufgegriffen werden, wenn es – so wie hier – der Zusammenhang wünschenswert erscheinen ließ. Speusippos seinerseits beruht auf Platon (Gorg. 462 b 3–466 a 3), was Spengel (1843, 525) und Stewart (II 225) noch nicht erkannt hatten, was aber seit Burnet (331) geklärt ist. Darauf gehe ich nicht mehr ein, sondern verweise auf Band 6, 498 zu 162, 8. Nun enthält aber MM noch einen Gedanken, der ebenfalls im Gorgias vorgebildet ist, in EN (A) aber nicht mehr erscheint. MM stellt nämlich zu den handfesten Künsten des Kochens usw. in Gegensatz die „anderen" Künste, worunter die geistigen zu verstehen sind. Diese allein haben das echte Telos und dieses ist selbstverständlich mit Lust verbunden, aber die Lust ist nicht das Primärziel der geistigen „Künste". In der Sprache des Gorgias heißt dies: sie gehen auf das βέλτιστον, die handfesten dagegen nur auf die Lust (464 d 1). Von der Schmeichelkunst gilt: τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου (465 a 2). Wenn nun in MM der platonische Ausdruck ὀψοποιοί durch δειπνοποιοί (das Verbum bei Xenophon, Cyr. V 2, 6) ersetzt ist und zu den Termini des Gorgias neu hinzukommen der στεφανοποιός (statt -πλόκος) und der seit Kritias (= Vorsokr. [6]88 B 68) belegte μυρεψός (= EN 1153 a 26), so wiegt dieses formale Abweichen von Platon (Rhein. Mus. 88, 1939, 216) nicht so stark wie die Übereinstimmung im Sachlichen, die durch das Telos-Motiv gegeben ist.

69,8 „Parfümen" (οἱ μυρεψοί). Der Artikel ist durchaus am Platze, denn die Parfümspezialisten sind nicht auf gleicher Stufe mit den harmlosen Kranzbindern. Aus dem Gorgias sieht man, wie tief die Putz- und Schminkkunst jedenfalls bei einem Platoniker eingestuft war (465 b 3).

69,9 „Den anderen – vor" (ἀλλὰ δή) usw. Susemihls glättende Versetzung dieses Satzes ist unnötig, sobald man erkannt hat, daß in diesem Abschnitt zwei Arten von Lust konfrontiert sind. Nachdem dies geschehen ist, konnte sehr wohl abschließend gesagt werden: „Es gibt also neben Künsten, die nicht Lust schaffen, auch solche, die Lust schaffen." Den Gegensatz ἐπ. θεωρητική-ποιητική hat Ramsauer (61) in EE, Met. VI und in der Urpolitik nachgewiesen. Leibliche und geistige Lust als Gegensatz auch in Top. 106 a 37–b 1.

69,10 „Und weiter.." Widerlegung des 4. λεγόμενον (1204 b 2: „Lust nicht κράτιστον"). Zu MM 1206 a 31–35 keine Parallele.

Schon im Eingangsteil von MM (s. o. S. 169) fiel uns auf, daß ἀγαθόν und ἄριστον praktisch auswechselbar sind. Ähnlich waren σπουδαῖος und σπουδαιότατος praktisch gleichgesetzt (87 b 21). So wird der Syllogismus verständlich: ἀγαθόν = ἄριστον: Lust ist nicht ἄριστον: also auch nicht ἀγαθόν. Freilich besagt uns dieser Formalismus wenig; ob es etwas zu bedeuten hat, daß es im λεγόμενον κράτιστον heißt (vgl.

Prot. 352d2) und nicht ἄριστον, weiß ich nicht. Klar ist, daß das Argument unseres Abschnitts nichts zu tun hat mit der in EN (A) und (B) geführten Diskussion, ob die Lust das ἄριστον sein könne, wenn man schon zugebe, daß sie ein ἀγαθόν ist. In EN (A) wird im Hintergrund sichtbar, und in EN (B) ist ganz in den Vordergrund gestellt das Ringen um die These des Eudoxos (Lust = ἄριστον, also das Ziel des Menschen). Davon enthält MM nichts, und auch hier dürfen wir wieder sagen: noch nichts. Sondern MM begnügt sich mit der schlichten Feststellung, daß die Lust ein Gut ist. Welcher Grund einen die EN excerpierenden Kompilator bewogen haben könnte, an der Eudoxos-Diskussion einfach vorüberzugehen, fragt man sich vergebens; ebenso, warum wohl folgende Abschnitte von EN (A) die Aufmerksamkeit des Excerptors nicht erregt haben: 1152b24–33; 1153a17–20; a27–b7; b9–25; b31 bis 54b31 (letzterer Abschnitt = 70 Bekkerzeilen).

69,11 „auf diese Weise" (οὕτως καὶ τῷ τοιούτῳ): s. o. S. 393 zu 63,10.

69,12 „wird man" (ἀναιρήσεις). Zum Gebrauch der 2. Person s. o. S. 410 und 193 zu 11,4.

69,13 „ein Gut" (ἀγαθόν). Wieder zeigt sich das in den anderen Ethiken in dieser grundsätzlichen Weise nicht zu beobachtende Weiterwirken der Güterlehre.

69,14 „Man könnte übrigens . ." Zunächst zum Schlußabschnitt des 7. Kap. (1206 a36–b29) im ganzen. Inhalt: Endgültige Bestimmung der ethischen Tugend als eines harmonischen Verhältnisses zwischen richtigem Logos und richtigen πάθη. Letztere sind eher ethisches Prinzip als ersterer. Parallelen. MM 1206a36–b17: EE VIII 1 (= VII 13), 1246a26–b36. Areios-Stob. 128, 11–25. MM 1206b17–29: keine Parallele. Literatur: Spengel 1843, 499–503; Brandis 1857, 1564–6; Ramsauer 1858, 58 bis 60; Susemihl 1883, XIV–XVI; Arnim [1]1924, 5; 9. [4]1927, 113–121; 240–243. [5]1927, 27–35; Walzer 1929, 161. 195–201; Arnim [9]1929, 42–44; Theiler 1934, 364; 370; 374 bis 376; Dirlmeier, Oikeiosis 1937, 45–46; C. O. Brink, Theophrastus and Zeno in moral theory (Phronesis 1, 1956, 123–145, der, wie ich jetzt sehe, das selbständige Hinausgehen des Theophr. über Ar. in Richtung auf eine biologische Ethik, aber auch die Tragweite der οἰκείωσις in der Stoa einschränkt).

Vorbemerkung. Wir blicken zurück: die ethische Tugend hat als Bereich Lust und Unlust. Dies ist in MM, entsprechend ihrem Grundanliegen Περὶ ἠθῶν zu handeln, sowie in EE und Phys. VII 3, 247a7 (Kapp 1912, 34–39) ungleich eindringlicher betont als in EN. Hauptstellen in MM: 85b33–7. 86a32–5. 89b30–2. 90a5–7. 91b5–6. Außerdem war nur in MM die Gleichung ausgesprochen: πάθος = ἡδονή, λύπη (86a33; 1206a19; s. o. S. 288). In II 6 dagegen, also in dem Kapitel über ἐγκράτεια, deren Gebiet ja in besonderer Weise Lust und Unlust ist, war von dem Bereich der Tugend überraschend selten die Rede gewesen; er war jedenfalls nicht in grundsätzlicher Weise einbezogen worden, auch nicht 1202b30–7; vielmehr wurde die Darstellung durchweg mit dem ἐπιθυμία-Begriff bestritten. Daß also nach II 6 eine aporetische Behandlung der Lust am Platze war, ist verständlich (II 7). Wie geht diese nun zu Ende? Die beiden Schluß-Aporien (1206a26–35) sind so summarisch abgemacht, daß sie als Corollarien wirken. Die letzte, im Gegensatz zu EN (A) mit besonderer Ausführlichkeit behandelte Aporie betraf den Satz, daß Lust ein Hindernis sei (1206a1–25). Hier sehen wir nun, wie die Darstellung wieder in das Gesamt-

thema einmündet: Bereich der ethischen Tugend ist Lust und Unlust, d. h. (1206 a 19) das *πάθος*. Wenn also ab 1206 a 37 das *πάθος* in den Vordergrund tritt – daß es auf dieses und nicht so sehr auf den *λόγος* ankommt, sieht man ab 1206 b 17 – so ist das ein organisches Weiterschreiten. Gewiß steht die Aporie von 1206 a 36, über die Lustabhandlung zurück, auch in Zusammenhang mit dem Schluß der *ἐγκράτεια*-Abhandlung (II 6, 1204 a 5–18), aber es war unrichtig, wenn Arnim schloß, 1206 a 36 bis b 29 müßten unmittelbar auf II 6, 1204 a 18 folgen, stünden also jetzt an falscher Stelle. Ihre Stelle ist vielmehr genau die richtige, denn jetzt wird das Thema der ethischen Tugend überhaupt, durch Formulierung ihres Wesens als Seelenharmonie, eine Abrundung erfahren. Daß dies nur nach der Lustabhandlung seinen vollen Sinn hat, düfte einleuchten; denn erst dann weiß man ja, daß Lust etwas anderes ist als nur mögliche Störung dieser Harmonie. Nach der *ἐγκράτεια*-Abhandlung konnte dies auch deshalb nicht geschehen, weil die Beherrschtheit ja gar keine „echte" Tugend ist (1200 b 1). Nunmehr wird mit allen Tugenden des Alogon operiert, auf *ἐγκράτεια* und *ἀκρασία* nur exempli causa zurückgegriffen (1206 a 38–b 2) und die Lösung gefunden, daß ethisches Handeln ein Gleichgewicht darstellt zwischen dem richtigen Logos und den in richtigem Zustand befindlichen *πάθη*. Wenn man Arnims Versetzung annähme, so bekäme allerdings die Lustabhandlung dieselbe Schlußstellung wie in EN VII. Aber damit würde Arnims Versetzung nicht plausibler. Denn in EN schließt Ar. an das Lust-Thema sofort, ohne begründenden Übergang, das Freundschafts-Thema und behandelt danach ein zweitesmal (X 1–5) die Lust, vor dem letzten Anstieg des X. Buches. In MM dagegen diskutiert er vor der Freundschaft noch mehrere Themen, die sich unmittelbar nach Arnims Lust-Abhandlung höchst merkwürdig ausnähmen. Wenn wir nun gleich einen Blick voraus auf diese Themen werfen, so bekommen wir eine weitere Bestätigung dafür, daß der Abschnitt 1206 a 36–b 29 durchaus an richtiger Stelle steht. Denn er ist nicht nur Abrundung, sondern auch Einleitung zum wirklichen Abschluß des Themas der ethischen Tugend als Ganzes. Denn jetzt folgt 1) die Diskussion der Eutychie (II 8) aus zwei Gründen: a) in der Untersuchung des menschlichen Handelns fehlte noch ein grundsätzlicher Blick auf die äußeren Güter. b) die Eutychie ist ein Phänomen, das sozusagen im letzten Moment das gewonnene Ergebnis umstoßen könnte, daß nämlich wertvolles Handeln eigenständige Steuerung der Materie des Handelns ist und nicht irrationale Fügung. 2) Das Kapitel über die „Schön- und Gutheit" (II 9), wo das Thema im ersten Satz begründet ist, und 3) die zweite (s. I 34, 1196 b 4–11) Behandlung des richtigen Logos (II 10). Dann wird der Lehrgang abgeschlossen durch die Freundschaftslehre (II 11–17), die in allen 3 Ethiken eine, wenn man will, „soziologische" Erweiterung des Gesamt-Komplexes „Ethik" darstellt, die zu einer noch weiteren Erhellung des Themas „ethische Tugend" nicht unerläßlich, wohl aber zur möglichst allseitigen Erforschung des menschlichen Handelns notwendig war.

Den Inhalt von II 7, 1206 a 36–b 7 kann man so bezeichnen: Ist ein Mißbrauch der Tugend möglich? So wie man eine *ἐπιστήμη* in bonam et in malam partem gebrauchen kann? (s. Stewart 1 376–9 zu EN V 1, 1129 a 9–17). Dieselbe Frage nun wird auch in EE VIII 1 gestellt; beide Abschnitte sind also vergleichbar; nur daß die Folgerungen, die sich aus der verneinenden Antwort ergeben (MM II 7, 1206 b 7–29), in EE nicht mehr erscheinen. Wir übersehen hier nicht, daß der Zustand des Textes von EE nahezu katastrophal ist. Man möge Arnims ernsthafte emendatorische Bemühung studieren ([4]1927, 117; [5]1927, 28); alles Weitere im Kommentar zu EE. Doch ist der

Text auch ohne Emendatio so weit verständlich, daß die Verwandtschaft mit MM zu erkennen ist, und nur auf diese Feststellung kommt es uns jetzt an. Wir wollen hier auch gleich die Zustimmung zu Arnims Erkenntnis ([4]1927, 115) aussprechen, daß EE nur nach, nicht vor MM gesetzt werden kann.

Die in MM von II 7, 1206a36 bis zur Freundschaftslehre behandelten 4 Themen und die Inhalte von EE VIII entsprechen sich in folgender Weise:

1) MM II 7 = 1206a 36–b 17 : EE VIII 1 = 1246a 26–b 36 (Mißbrauch der Tugend)

2) MM II 8 = 1206b30–07b19 : EE VIII 2 = 1246b37–48b7 (Eutychie)

3) MM II 9 = 1207b20–08a4 : EE VIII 3 = 1248b8–49a21 (Schön- u. Gutheit)

4) MM II 10 = 1208a5–30 : EE VIII 3 = 1249a21–b25 (*ὀρθὸς λόγος* + *ὅρος* in EE)

Die Vertreter des Spätansatzes von MM stehen hier vor der weitaus schwerwiegendsten Beziehung zwischen MM und Jaegers „Urethik“. Wiederum fügt sich der Kompilator nicht der im Sinne der Jaegerschen Entwicklungstheorie berechtigten Erwartung, er werde die letzte Ethikform (EN) excerpieren und also diese 4 Themen weglassen. Vielmehr geht er über EN zurück zu EE.

Ziel unserer Interpretation ist, zunächst für II 7, 1206a36–b29, die platonische Grundlage der arist. Gedanken sichtbar zu machen. Wir nehmen vorweg: in Betonung und Wertung des *πάθος* zeigt MM eine so auffallende Übereinstimmung mit dem Platon der Nomoi, daß man den Ausdruck „kopernikanische Wendung in der Ethik“, den ich seinerzeit (1937, 45) für den anonymen Redaktor von MM gebraucht hatte, durchaus beibehalten kann, ihn aber auf Platon selbst anwenden muß. Die Diskussion der Möglichkeit, daß die Nomoi ihrerseits von dem zur Zeit ihrer Abfassung in der Akademie weilenden Ar. beeinflußt sein könnten, werden wir ausklammern müssen, solange nicht die Erforschung der platonischen Spätschriften unter diesem Gesichtspunkt wieder neue Impulse bekommen hat. Platon entfernt sich in den Nomoi am stärksten von dem sokratischen Tugendbegriff. Daher auch in MM die für die Kürze dieses Traktats auffallend häufige Polemik gegen Sokrates (die Stellen bei Ramsauer 59). Die „Entwicklung“ verliefe dann so, daß in EE und EN eine Wiederannäherung an Sokrates erfolgt, soz. eine Wiedereinsetzung des Logos, sobald geklärt war, in welch anderem Sinn der sokratische *ἐπιστήμη*-Begriff zu verstehen sei. Ein wichtiger Abschnitt war erreicht, als Ar. in EE (1246b 34) aussprach: „Sokrates hatte recht, daß nichts stärker sei als die Phronesis. Daß er diese aber als *ἐπιστήμη* auffaßte, war nicht richtig; denn die Phr. ist eine Tugend und keine *ἐπιστήμη*, sondern eine andere Gattung von Erkenntnis.“ Durch Vergleich mit den anderen Ethiken kam Arnim ([5]1927, 31) zu dem Schluß: „Unter dem *ἄλλο γένος γνώσεως* ist dann natürlich nicht, mit W. Jaeger, eine 'transzendente Schau des höchsten wesenden Wertes, der Gottheit' zu verstehen, die 'dieses Schauen zum Maßstab des Wollens und Handelns macht' (S. 249), sondern die auf das *πράττειν* als *ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* bezügliche Erkenntnisart, die von der *ἐπιστήμη* verschieden ist, weil als *ἐπιστήμη* nur das auf *ἀπόδειξις* beruhende Wissen vom notwendig und immer Wahren anerkannt wird.“ – Wir schalten hier einige Einzelbemerkungen zu 1206a36–b7 ein:

69,15 „übergeht" (*μεταβάς*). Arnim ([4]1927, 240) hat den Inhalt des Folgenden treffend beschrieben; dagegen ist es unrichtig, daß dieser erste Satz auf II 6, 1204a5–18 zurückweise. *μεταβαίνειν* bezeichnet den Themawechsel. Der Ausdruck wäre sinnlos, wenn es jetzt einfach im *ἐγκράτεια*-Thema weiterginge; gemeint ist der Übergang von den Lust-Aporien zu einem Gegenstand, der freilich mit der 5. Aporie zusammenhängt (s. o. S. 413), aber alsbald weit über die Betrachtung des Lustbereiches hinaus zu Folgerungen für die ethischen Tugenden führt. Die Eigentümlichkeit von MM, Themen locker nebeneinanderzustellen ist uns vertraut. Ab I 34, 1197a32 herrscht die Aporienform vor. So kann es jetzt heißen: Wir haben viele Aporien vorgebracht; es gibt, wenn wir das Lustthema verlassen, eine Aporie a u c h bei den Tugenden in ihrer Gesamtheit. *τοιοῦτον* allein sagt über die Richtung des Verweises nichts aus. – Die Interpunktion bis 1206b6 ist in Ordnung gebracht durch Bonitz [4]1863, 46.

69,16 „wir behaupten" (*φαμέν*): 1201a29–30; 02a13–14; 02b31; 03b14–16.

69,17 „umgekehrt" (*ἀντεστραμμένως*). „De inversa ratione", Bonitz, Index 66b55. Wieder ein evidenter Bezug zu den logischen Schriften; nicht in EN, aber einmal EE 1242b7 (Fritzsche). Ein weiterer Bezug: Top. 129a13–16, zitiert o. S. 353 zu 48,6.

70,1 „Sitz" (*ἔχον*). Es ist vielleicht nicht überflüssig zu betonen, daß das Alogon nicht grundsätzlich der Sitz der *κακία* ist. Im Gegenteil, es ist Sitz der ethischen Tugenden (85b6). Nur MM und EE (1220a10) drücken sich so aus; man vergleiche damit EN 1103a6. EE und MM unterscheiden sich aber dadurch, daß erstere in dem Parallel-Abschnitt durchweg Phronesis sagt (1246b4f.), während MM wieder zu dem akademischen „richtigen Logos" zurückkehrt, nachdem die Phronesis in I 34 die gebührende Behandlung erhalten hatte. Das bleibt nun so bis zum Schluß in II 10, ja bis zum Schluß des ganzen Werkes. Die Phronesis war (I 34, 1198a35) dargestellt worden unter dem Bilde des Architekton, der die Dienste des ausführenden Baumeisters gebraucht; jetzt ist es wieder der Logos, der die ethische Tugend „gebraucht". Die EE spricht an dieser Stelle von der Phronesis (1246b10).

70,2 „Gegenargument . ." Ar. löst (1206b7–17) die Aporie, indem er eine Wesensbestimmung der Tugend vorträgt, die er in dieser Form bisher nicht gegeben hatte. Doch ist der Rückverweis, der schon durch seine Form zeigt, daß er nicht auf eine einzige bestimmte Stelle geht, gerechtfertigt durch I 34, 1197b36–98a9 (*ἄλογοι ὁρμαί* als Mitarbeiter des Logos), II 6, 1201a16–35 (hypothetische Annahme eines fehlerhaften Logos, s. o. S. 377), sowie durch II 6, 1202a8–18. Die Lösung lautet: Tugend = Symphonie zwischen gutem Logos und guten *πάθη*. (*πάθη χρηστά* Rhet. 1369a18). Wenn nun der Logos schlecht ist und die *πάθη* gut, so ist überhaupt der Tatbestand „Tugend" nicht gegeben, da die eine notwendige Komponente, nämlich der Logos ausfällt; in einem Zustand der Symmetrie und Symphonie kann kein Teil fehlen. Es gehört also zum Begriff des Logos, *εὖ διακείμενος* zu sein; ist er das nicht, so kann man genauso gut sagen: er ist gar nicht vorhanden (ähnliche Argumentation im Euthydem 280a7: *ἦ γὰρ ἂν οὐκέτι σοφία εἴη*). Die Begriffe Symmetrie und Symphonie nun (vgl. Phileb. 25e1, 64e6) sind so offenkundig platonisch, daß auch Walzer (200) den Gedanken erwägt, daß „man hier plat. Formulierungen wieder aufnahm". Aber er verfolgt das nicht weiter, sondern flüchtet in die Generation des Aristoxenos, wo es „überhaupt" nahegelegen habe, daß pythagoreische Motive in die

Ethik eindrangen. Wir stellen zunächst fest, daß Ar. diese Lehre auch in EN vertreten hat, nur daß er sie dort nicht platonisch formulierte: 1144a36 *ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν*, und 1178a14–20: „Manches ist auch die Folge davon, daß wir einen Körper haben, und in mancherlei Hinsicht scheint ein enger Zusammenhang zu bestehen zwischen der ethischen Tugend und den *πάθη*. Aber auch die Phronesis ist mit der ethischen Tugend untrennbar verbunden und diese wiederum mit der Phronesis, nachdem ja die *ἀρχαί* der Phronesis aus der ethischen Tugend erwachsen und das Richtungssichere der ethischen Tugend von der Phronesis abhängt." Die spezielle Färbung aber von MM wollen wir durch eine Reihe von Aussagen Platons illustrieren, wobei wir uns auch einiger Hinweise Theilers dankbar bedienen, Sophistes 228c1–4: Alles was teilhat an Bewegung und sich ein Ziel setzt und dieses zu erreichen sucht, aber bei jedem Anlauf Mißerfolg hat – kommt da der Mißerfolg *ὑπὸ συμμετρίας τῆς πρὸς ἄλληλα* oder *ὑπὸ ἀμετρίας*? Tim. 90a1: die drei Seelenteile müssen haben *τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμέτρους*. Rep. 441e4–442b3: Das geistige Element muß herrschen, das Mutgestaltige untertan sein (Ar., Pol. VII 14, 1333a16–24); beide zusammen müssen über das Begehrliche herrschen, damit dieses nicht versucht, die beiden anderen zu versklaven (s. auch Prot. 352b3–c7). 442b11: Tapfer ist der, dessen Mutgestaltiges, durch Lust und Unlust hindurch, bewahrend an dem festhält, was von den *λογισμοί* als gefährlich angemeldet worden ist. Leges 688b1–4 *ἡγεμὼν τῆς συμπάσης ἀρετῆς* ist die Phronesis mit ihrem Gefolge von *πάθη*. 689a7–d8: Beklagenswert ist die *διαφωνία λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν* (= *πρὸς τὴν φρόνησιν*); ohne *συμφωνία* gibt es keine Phronesis. Wenn man dagegen *κατὰ λόγον* lebt (vgl. MM 1206b22 *ἄνευ λόγου ζῆν*), ist schönste Symphonie vorhanden; *ὁ δὲ ἀπολειπόμενος* (sc. *τοῦ λόγου*; vgl. MM 1206b16 *ἐκλείποντος τοῦ λόγου*) wird zum Zerstörer von Haus und Polis. Und besonders 696c8–10: Weise ist *ὁ τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας κεκτημένος συμφώνους τοῖς ὀρθοῖς λόγοις καὶ ἑπομένας*. Die Seele werde dann eine Einheit sein, heißt es MM 1211a34, *ὅταν συμφωνῶσι πρὸς ἄλληλα ὅ τε λόγος καὶ τὰ πάθη*. – Es ist also kein Zweifel möglich, daß von allen 3 Ethiken die Große an dieser Stelle genauso spricht, wie wenn Platon spräche. Das geistige Element steht in seiner herrscherlichen Funktion bei Platon wie bei Ar. unangetastet da, aber diese Herrschaft ist nicht Monarchie, geschweige denn Diktatur, sondern ein Gleichgewichtszustand zwischen *ἄρχων* und *ἀρχόμενος*. Dieses Aequilibrium heißt „Tugend". Damit haben wir den Ausgangspunkt gewonnen für die Würdigung des in MM folgenden Abschnitts:

70,3 „generell . ." Den Abschnitt 1206b17–29 würden wir, vom Standpunkt moderner Schriftstellerei, eine „Anmerkung" nennen. Eine Anmerkung, die das soeben formulierte Gleichgewicht dahin modifiziert, daß den *πάθη* das größere Gewicht zukomme – wohlgemerkt, nicht dann wenn man den Tugendakt statisch betrachtet, also das vollendete Handeln *ἀπ' ἀρετῆς* im Auge hat, sondern wenn man an seine Genesis denkt. Das *πάθος* ist die *ἀρχή* der Tugend: hier hat *ἀρχή* seine ganz natürliche Bedeutung und die übliche Übersetzung „Prinzip" brächte einen falschen Ton herein. Das *πάθος* ist der Anfang, und dann erst (*ὕστερος*) kommt der Logos. Es handelt sich also nicht um eine Entthronung des Logos – auch für den Ar. der MM gibt es keinen Zweifel, welches die dirigierende Instanz ist, aber diese Instanz ist eben bei genetischer Betrachtung nicht die erste. Dies und nur dies ist der Sinn der „Anmerkung".

Wo aber ist der geschichtliche Ort, an dem wir diese Erkenntnis des Ar. ansiedeln können? Es ist die Pädagogik Platons in den Nomoi. Deren beste Charakterisierung finde ich bei W. Jaeger im 3. Bd der „Paideia". Wir werden daher einige Sätze herausgreifen und dann die Belegstellen aus Platon und Ar. notieren. S. 301: „Während im 'Staat' aller Nachdruck auf der höchsten Stufe der Paideia lag und Plato bemüht war, ihren Begriff vom 'Pais' möglichst loszulösen, geht er in den 'Gesetzen' umgekehrt vom frühen Kindesalter aus. Was ihn mehr und mehr fesselt, ist die Verwurzelung der bewußten, rationalen Schicht der Paideia . . . in der vorrationalen unbewußten oder halbbewußten Schicht des seelischen Lebens . . . Das Hauptstück der Paideia ist die richtige Aufzucht, heißt es jetzt. Sie soll in der Seele des Kindes wie im Spiel das Verlangen wecken nach dem, worin der Mann es später zur Vollendung bringen soll. Die Bedingtheit der vollendeten Arete in jedem Bereiche durch die Art, wie der Mensch oder das lebende Wesen aufwächst, das Pflanzenhafte in aller ethischen und biologischen Vollkommenheit, war dort mit voller Klarheit ausgesprochen. Das mußte Plato zur Untersuchung der Entwicklung des Trieblebens im jugendlichen Alter führen und zu der Frage, wie Lust und Unlust, deren Reaktionen in der Kindheit besonders stark sind, in den Dienst der Erziehung gezogen werden können." S. 304: (Plato liegt daran) „den Zusammenhang der Paideia mit dem 'Pais', dem Kindesalter, so eindringlich wie möglich einzuprägen. Im 'Staate' hatte er ihre Entfaltung nach oben hin, in die Baumkronen der höchsten Geisteskultur, verfolgt, in den 'Gesetzen' steigt er zu ihren Wurzeln hinab, der Zähmung des Trieblebens durch den Logos. Im frühen Kindesalter hat die Erziehung es fast ausschließlich mit den Lust- und Unlustgefühlen und ihrer Formung zu tun. Sie sind ihr eigentliches Material. Die Paideia wird, so gefaßt, zur Pädagogik." S. 305: „Das war eine unvermeidliche Entdeckung für den, der die sokratische Gleichung von Tugend und Wissen zum Ausgangspunkt seiner Paideia genommen hatte. Plato wird nicht an dieser Lehre an sich irre . . . doch er verlegt den Einsatz der erzieherischen Tätigkeit in immer frühere Stadien . . . Jetzt sind es die Triebe, die er so zeitig wie möglich mit seiner Formung erfassen will, damit das Kind von Anfang an wie spielend lerne, sich zu gewöhnen, das Rechte zu lieben und das Schlechte zu hassen. Die Arbeit des eigenen Logos kann auf späterer Stufe nur dann glücken, wenn der Logos eines anderen, des Erziehers oder der Eltern, ihm auf unbewußter Stufe vorgearbeitet hat. Alle Arete, soweit sie Arete des Ethos ist, also sittliche Bildung in unserem Sinne, beruht auf der Symphonie von Einsicht und Gewöhnung. Paideia ist die dieser Symphonie zugrunde liegende Formung der Lust- und Unlustgefühle. Plato erreicht hier den Punkt, von dem die Ethik des Aristoteles, die es ebenso in erster Linie mit dem Ethos zu tun hat, ausgeht. Die Entwicklung von der sokratischen Forderung des Tugendwissens zu der spät-platonischen bis in alle Einzelheiten ausgebildeten Ethoslehre . . . ist bestimmt worden durch die Tatsache, daß sie Paideia sein wollte."

Es erhellt aus diesen Sätzen, wie ich denke, mit unmittelbarer Evidenz, daß von den 3 Ethiken die Große am genauesten an Platons Nomoi anschließt. Sie allein hat als Programm *Περὶ ἠθῶν* zu handeln. Sie allein spricht den Satz aus: das *πάθος* ist der Anfang der Tugend, der Logos kommt später dazu. Sie hat daher allen Anlaß, dem Tugendwissen des Sokrates besondere, polemische Aufmerksamkeit zu widmen. Das Zurücktreten der dianoëtischen Tugenden, die aber – nochmals sei es gesagt – der Sache nach durchaus vorhanden sind, findet darin seine Erklärung. Das ist nicht,

wie man, von EN herkommend, meinte, eine Verkümmerung (gegen Jaeger, Paideia III 442 A. 86), sondern die logische Folge der in der Tat überzeitlichen, die Sokrates-Kritik bedingenden Erkenntnis, daß Tugend ein Gewachsensein, eine körperliche und charakterliche Grundlage braucht: die *φυά* der Adelsethik und den *πόνος*, das Training der Sportsethik (MM 87b20–30). In EE hat Ar., noch ganz auf dem Boden der ersten Ethikfassung, das Thema der natürlichen Tugenden am präzisesten behandelt; er behandelt es auch in EN VI. Aber inzwischen hatte, wohl aus der tiefen und glücklichen Einsamkeit des Denkers, weniger vielleicht aus Resignation, das Ideal des höchsten Lebens, des Geistlebens, vor seinem Auge schärfere Konturen bekommen. Er schildert es im X. Buch, aber er sieht es bereits im ersten: er zeichnet das peripatetische Äquivalent zu dem Philosophenkönig Platons. Vor diesem Aspekt mochte es nicht mehr wichtig erscheinen, den seinerzeit in Begleitung Platons zurückgelegten Weg zu den Kindern mit derselben Radikalität noch einmal zu gehen.

Belege zu dem Thema der *πάθος*(*ἡδονή*, *λύπη*)-Grundlage: Plato, Rep. 401e1 bis 402a4 (*πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν-ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου*; Band 6, 273 zu 8, 4). Rep. 440e10–441b1 (*ἐπίκουρον τῷ λογισμῷ φύσει-παιδία θυμοῦ εὐθὺς γενόμενα μεστά-λογισμός .. ὀψέ*). Leges 636d5–e3 (Eudaimonie = Schöpfen, und zwar *ἐπιστημόνως*, aus den beiden naturgegebenen Quellen Lust und Unlust; G. Müller, Nomoistudien 1951, 65–6). Leges 643c6–d3 (*ἡδοναί, ἐπιθυμίαι τῶν παίδων-ὀρθὴ τροφή*: den Knaben zur späteren Vollkommenheit hin erziehen). Leges 653a5–c4 (G. Müller a. O. 19). Ar., Pol. VII 7, 1327b36–41 (*διανοητικοί, θυμοειδεῖς τὴν φύσιν*). Pol. VII 15, 1334b6–28 (Soll die Erziehung mit dem *λόγος* oder mit den *ἔθη* beginnen? *ταῦτα γὰρ δεῖ πρὸς ἄλληλα συμφωνεῖν συμφωνίαν τὴν ἀρίστην*; denn es kann sowohl der Logos wie das *ἔθος* fehlgehen. Ziel unserer Natur ist *λόγος, νοῦς*. Darauf also ist das Üben abzustellen. Das *ἄλογον* aber kommt vor dem *λόγον ἔχον*; denn *θυμός, ἐπιθυμία* haben die Kinder gleich nach der Geburt schon, der *λογισμός* entwickelt sich erst später. Leges 963e3–8: *ἄνευ γὰρ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχή* – dagegen ist es unmöglich, daß jemals Phronesis ohne Logos entsteht; ähnlich Protr. 51, 16–52, 16 P; Pol. VIII 3, 1338b4–6). EE III 7, 1234a24–33 (*ἑκάστη πως ἀρετὴ καὶ φύσει καὶ ἄλλως μετὰ φρονήσεως*). Phys. VII 3, 247a7 (*ἅπασα γὰρ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τὰς σωματικάς*). EN I 2, 1095b4–13 (erst *τοῖς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς*, dann studieren). EN X 10, 1179b23–34 (die Seele des Hörers muß erst durch *ἔθη* bearbeitet werden wie ein Stück Land, das den Samen nähren soll. Eine charakterliche Grundstruktur muß schon von vorneherein da sein, der ethischen Hochform verwandt sein; ein Charakter, der das Edle liebt und das Unedle verabscheut). Hist. an. VIII 1, 588a14–b6 (Spuren von „Tugend", ethischer ja sogar dianoëtischer, auch in den Tieren. Am deutlichsten bei den Kindern: *ἴχνη καὶ σπέρματα* der künftigen *ἕξεις*).

70,4 „die anderen" (*οἱ ἄλλοι*). Entgegen der üblichen vagen Beziehung auf die Alte Akademie, auf eine peripatetische Fraktion u. dgl., möchte ich behaupten, daß niemand anderer gemeint ist als Sokrates. Ihm stellt Ar. seine eigene Meinung gegenüber und antwortet damit abschließend auf dessen Position, wie er sie im Anfang des Werkes formuliert hatte (82a21 *ἀναιρεῖ τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς, τοῦτο δὲ ποιῶν ἀναιρεῖ καὶ πάθος καὶ ἦθος*). Es ist arist. Brauch, in einer für uns schwer begreiflichen Weise, Platon, ja ganz bestimmte Stellen aus dessen Dialogen zu zitieren mit *φασί, οἴονται, νομίζουσί τινες, φασί τινες* (Bonitz, Index 598a15). In Pol. VII 7,

1327b39 ist, um ein ganz beliebigen Beispiel zu nehmen, eindeutig Rep. 375af. gemeint und doch sagt Ar. *ὅπερ γάρ φασί τινες*. Stellung des Sokrates und Stellung des Ar. sind vereint in Prot. 352b1–c7. Wenn wir die Formulierung für unseren Zweck auseinandernehmen, lauten die beiden Thesen: a) Logos = *ἰσχυρός, ἡγεμονικός, ἀρχικός*. b) *τὸ πάθος (θυμός, ἡδονή, λύπη, ἔρως, φόβος) ἄρχει*; nur daß natürlich jetzt in MM nicht an das Überwundenwerden des Logos durch das *πάθος* gedacht ist, sondern an die Zusammenarbeit der beiden, wo bei genetischer Betrachtung dem *πάθος* die Priorität zufällt. Es ist wohl unnötig zu sagen, daß, wenn man nicht die Entstehung der „Sittlichkeit" betrachtet, sondern den Ablauf der sittlichen Handlung, der Logos nach wie vor oberste Ursächlichkeit (*λόγος: ἀρχή*) bleibt und kein Widerspruch zu 1203a15. 21 besteht. Auch jetzt sagt Ar.: der Logos ist causa efficiens der sittlichen Handlung (1206b25).

70,5 „Impuls" (*ὁρμὴ ἄλογος*): 97b38 *ὁρμαὶ ἄνευ λόγου*; s. o. S. 349f.

70,6 „Abstimmung" (*ἐπιψηφίζοντα*). Metapher aus der attischen parlamentarischen Praxis. Nur hier in den Ethiken, aber oft in der Ath. Politeia. 1203b27: *λόγος σύμψηφος* (s. o. S. 393 zu 63,8).

71,1 „Dagegen nicht". *ἀλλ' οὐκ-οὐκ*. Zur Verdoppelung der Negation: Kühner-Gerth 2, 204 A. 1 (zu Arnim [8]1929, 24). – Gemeint ist offenbar der Fall, daß der Logos auf *πάθη* wirkt, die noch nicht *εὖ διακείμενα* sind, so daß keine „Symphonie" besteht. Daher eben die Notwendigkeit der frühen Übung und Gewöhnung der *πάθη*. Ar. spricht in dem ganzen Abschnitt nur von den zwei Grundfaktoren: Physis und Logos, dagegen nicht von dem dritten, dem *ἔθος*. Alle drei treten klar hervor in der rein paideutischen Einstellung der Politik (VII 15, 1334b5–28). – Mit der Diskussion: wann ist der Logos richtig und wann sind die *πάθη* richtig, schließt, wie wir schon gesagt haben, der eigentliche Traktat *περὶ ἠθῶν* (II 10).

Kapitel 8

71,2 „Gunst des Schicksals" .. (Eutychie). Parallele zu MM 1206b30–1207a19: EE VIII 2 (= VII 14), 1246b37–1248b7. In EN gibt es kein entsprechendes Kapitel, doch siehe vielleicht 1153b14–25; 54b21–31. Die wenigen Erwähnungen der Eutychie (I 9, 1099b7–8; VII 14, 1153b21–25; X 10, 1179b20–23) zeigen nur, daß es traditionell war, im Zusammenhang mit der Eudaimonie auch die Eutychie nicht zu übersehen. Literatur: Ramsauer 1858, 18. 53; Arnim [1]1924, 30–37 (vor allem über die *ὁρμή*; wir betonen nochmals, daß durch den exakten Nachweis, daß diese in EE VIII 2 genau dieselbe Funktion hat wie in MM, während sie in EN fast ganz verschwindet, die Zugehörigkeit zum Frühstadium der arist. Ethik gesichert ist); Arnim [4]1927, 121–130 (darin vor allem auch Arbeit an der Textgestalt von EE VIII 2); Arnim [7]1928, 17–25 (vor allem über EE; Versuch das Auftreten der „göttlichen Eutychie" in ihr genetisch zu verstehen); Walzer 1929, 222–4; Arnim [9]1929 (10–12, gegen Walzer); Theiler 1934, 364. 367. 370.

Den Inhalt des 8. Kapitels vermitteln wir am besten in Form einer Interpretation. Der erste Satz nennt beinahe mit denselben Worten wie bei der Lustabhandlung (II 7) den Grund, warum das Thema zu behandeln ist. In MM begründet Ar. auch die Einführung der Freundschaftslehre (II 11) mit ihrer Zugehörigkeit zum Eudai-

monie-Thema, was in EE und EN nicht der Fall ist. Da in II 8 von Anfang an Eutychie so viel ist wie Besitz der äußeren Güter (wiederholt (1207b16), rundet dieses Kapitel zugleich die inhaltliche Bestimmung der Eud. ab, für die ja eine gewisse „äußere Ausstattung“ unerläßlich ist. Das hat Ar. in EN auf Buch I und X verteilt (Ramsauer 52), während die bisherigen Erwähnungen der *ἐκτός* in MM (84b1–6. 1200a13; 1202a30) kein Gewicht für die Definition der Eud. hatten. Es sieht also auf den ersten Blick so aus, als werde der von uns o. S. 413 festgestellte Zusammenhang der Themen von II 7–10 jetzt unterbrochen. In Wirklichkeit jedoch bleibt das Grundthema *περὶ ἠθῶν* deutlich sichtbar. Das zeigen die Stichworte *ἄλογος ὁρμή* und (*ὀρθὸς*) *λόγος*. Wir dürfen den Zusammenhang so verstehen: wenn die *ὁρμαί* eine so wesentliche Rolle beim Zustandekommen der ethischen Tugend und damit der Hauptkonstituente der Eud. spielen, und man damit rechnen muß, daß solche *ὁρμαί* einfach auf einer Schicksalsfügung beruhen, so müßten letztlich Eutychie und Eud. zusammenfallen; am allerersten Anfang der Entwicklung zum Höheren stünde eine irrationale Fügung (EE 1248a15–18). Das war für einen Peripatetiker eine unmögliche Vorstellung. Die Lösung besteht darin, daß Eutychie und Tugend getrennt werden; daß die Eutychie zwar aus *ἄλογοι ὁρμαί* abgeleitet, deren „Gebiet“ aber auf die äußeren Güter beschränkt wird. Damit ist die Eutychie „Mitarbeiterin“ der Eud., so wie die *φυσικὴ ὁρμή* „Mitarbeiterin“ der Tugend ist (98a7). 1206b36–07a17 wird sodann die Wesensbestimmung (*τί ἐστι*) der Eutychie, aporetisch, angegangen: ist sie *φύσις*, *νοῦς* = *ὀρθὸς λόγος* oder göttliche „Vorsehung“? Durch ein Eliminationsverfahren kommt heraus, daß sie doch wohl zur Physis gehöre. Darauf folgt, 1207a17–26, die Bestimmung ihres Bereichs (*ἐν τίσι*, *περὶ τί*): sie ist auszuschließen aus dem Bereich der Tugend, denn diese steht in unserer Macht, während die Eutychie unserer Macht entzogen ist. Daher könnte man sie eher in Verbindung bringen mit den angeborenen Vorzügen, die nicht in unserer Macht stehen. Damit sind wir, 1207a27–35, dem eigentlichen Bereich der Eutychie schon näher gekommen, nämlich den Gütern. Und in der Tat versteht man ja unter Eutychie auch den unerwarteten „Zu-fall“ eines (äußeren) Gutes, während, nebenbei bemerkt, unerwartetes Verschontbleiben von einem Übel Eutychie „per accidens“ ist. Nunmehr ist das Thema des Bereiches erledigt und durch Kombinierung der bisherigen zwei Ergebnisse („zur Physis gehörig“ – „auf die *ἐκτός* bezogen“) ergibt sich jetzt, 1207a35–b5 die Wesensbestimmung: *ἄλογος ὁρμή* in Richtung auf das, was Ar. in EN (1099b7; 1178b33) die *εὐημερία* nennt. Nun bereitet, in 1207b5–10, der Text Schwierigkeiten. Ich verstehe so: wir hören zum zweitenmal, und zwar gegenüber 1207a27 (*πολλαχῶς*) verstärkt, daß es keinen richtigen Namen für das gebe, was gemeinhin „Eutychie“ genannt werde. Auf diese Feststellung folgte an der ersten Stelle (1207a27) die Einführung jener Form von Eutychie, die offenbar der populären Auffassung am besten entspricht, nämlich Glück in der Weise, daß einem etwas, wie wir sagen, in den Schoß fällt. So nehme ich an, daß eben jetzt dasselbe beabsichtigt ist, nämlich uns wieder eine Gestalt der Eutychie zu präsentieren. Das geschieht in der Tat, und zwar wird uns dieselbe populäre Eutychie nochmals vorgeführt (1207b12). Aber es handelt sich nicht um eine Dublette, sondern um Vertiefung. Bevor wir weitergehen, ein Wort zum Text. Vor dem in der jetzigen Form unkonstruierbaren Satz 1207b8 (*καὶ ἄνευ ὁρμῆς* usw.) ist ein kleiner Ausfall, durch Haplographie verursacht, anzunehmen (Genaueres s. u.). Also Punkt nach *ἐστίν*. Dann: ⟨*ἔστι δὲ*⟩ *καὶ ἄνευ ὁρμῆς*. Es zeigt sich, daß Ar.

in MM zwei Formen von Eutychie unterscheidet: eine mit ὁρμή – das ist die eben (1207a35–b5) fixierte – und eine ohne ὁρμή (ἔστι δὲ καὶ ἄνευ). Diese 2. Form ist identisch mit der 1207a27–30 skizzierten, aber sie konnte als „Eutychie ohne ὁρμή" erst definiert werden, nachdem die 1. Form, jene mit ὁρμή, etabliert war. Eingeleitet nun wird die 2. Form durch eine Reflexion (1207b5–8) darüber, ob Eutychie – und zwar sowohl in der 1. wie in der 2. Form (ἔστι δὲ καί) als αἰτία aufzufassen sei, besser: den Rang einer αἰτία habe. Es scheint, daß Ar. in MM nur der Tugend den αἰτία-Rang zuerkennt (90a26). Also ist bei der 1. Form die Eutychie nicht das efficiens – das sind vielmehr wir selbst, insofern eine natürliche ὁρμή in uns ist –, sondern sie ist Wirkung. Und bei der 2. Form ist wiederum nicht die Eutychie das efficiens – dies ist vielmehr das in der Empirie gegebene „Umschlagen der Dinge" –, sondern sie ist Wirkung. So ergibt sich (1207b11–18) von selbst, daß 1. und 2. Form gleich sind, weil beide nicht αἰτία sind. Aber in bezug auf das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein einer ὁρμή sind sie verschieden. Die 2. Form ist nur Eutychie per accidens. Auf sie bezieht sich die Lehre der Topik (116b1–7: Tugend ist wertvoller als τύχη, weil erstere αἴτιον ἀγαθοῦ an sich, letztere nur per accidens ist). MM enthält, nebenbei bemerkt, eine Korrektur der Topik, weil ebendort die τύχη als αἴτιον bezeichnet wird. Darauf geht vielleicht das φαμέν von MM 1207b6. – Mit ὥστε (1207b13) wird das Schlußergebnis (1207b16–18) erreicht, das wir zu Beginn dieser Interpretation (s. o. S. 420) vorweggenommen haben.

Auf Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten der Lehre von MM und EE kommen wir zu sprechen bei den Einzelbemerkungen. Wir nehmen jetzt nur den Hauptunterschied vorweg, der schon längst erkannt ist. In MM gibt Ar. keine weitere Erklärung der ἄλογοι ὁρμαί in der Seele; sie sind einfach da. In EE dagegen geht Ar. hinter diese empirische Gegebenheit zurück und fragt nach dem Anfang der Bewegung in der Seele. Antwort: sie kommt von Gott. Und so entwickelt er die Lehre von der θεία εὐτυχία. Da jede präzise Aussage hierüber von der Emendation des Textes abhängt, die in dem Kommentar zu EE ihren Platz hat, begnüge ich mich jetzt mit dem Hinweis auf Arnim [4. 7. 9.] (s. o. S. 419), der durch seine Replik auf Walzer das letzte Wort behalten hat. Ich bemerke nur zweierlei: 1) Die Lehre von der bewegenden Gottheit ist die Transponierung der sowohl in MM wie in EE abgelehnten populären Anschauung von der göttlichen Fürsorge in die Bezirke der arist. Metaphysik. Man darf aber nicht übersehen, daß der Gedanke einer „göttlichen Eutychie" nur eine begrenzte Tragweite hat. Ar. lehrt in EE nicht, daß alle Menschen in ihrem ganzen Handeln durch unmittelbares Eingreifen der Gottheit, z. T. unter Ausschaltung des Logos, bewegt werden – das wäre in der Tat eine theonome Ethik –, sondern dieses Eingreifen gilt nur für bestimmte Menschen, die den Griechen schon längst als ἔνθεοι, ἐνθουσιάζοντες bekannt waren. Bei ihnen tritt an die Stelle der Reflexion der Instinkt, die „Intuition", und dieses Geheimnisvolle ist eben göttlich und „dämonisch". Man sieht: wir kommen da in die Nähe der Lehre von der Mantik, d. h. Ar. verläßt für einen Augenblick den Boden der Ethik. Dies mag einer der Gründe sein, warum Ar. die „göttliche Eutychie" in EN nicht mehr behandelt und sich in dem Traktat Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς (= Parva Nat. 463b12–22) von der früheren Lehre distanziert (θεόπεμπτα οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια .. εὐθυόνειροι ὡς οὐ θεοῦ πέμποντος). Daß aber eine spezielle Behandlung der Eutychie im ganzen in EN nicht mehr gegeben wird, das ist die unmittelbare Folge der Zurückdrängung der ὁρμή-Lehre. 2) Die Vertreter des Spätansatzes von MM aber sind zu der Annahme ge-

zwungen, daß ihr Anonymus aus rätselhaftem Grunde damit unzufrieden war, das Thema in EN nicht vorzufinden; daß er daher sowohl die ὁρμή-Lehre im allgemeinen wie die Eutychielehre im besonderen wieder aus der Frühethik hervorholte und lediglich, da er ja kein Verhältnis zu Platon mehr haben darf, die „göttliche Eutychie" gestrichen habe. An dieser Theorie sind alle Einzelheiten unrichtig. Weder ist, wie wir gesehen haben, die ὁρμή-Lehre „spät" – das wird allein durch EE widerlegt – noch ist MM Platon ferne. Die Beziehung zu platonischer Lehre, wie zur Topik ist von Jaeger und Walzer nicht erkannt worden, und wir erinnern daran, daß Brink, wenn er feststellt, daß gewisse stilistische Erscheinungen von MM im „ganzen" Corpus nicht vorkommen, immer wieder zu der Einschränkung gezwungen ist: „mit Ausnahme von Cat., Top." usw. Selbst wenn man die Eutychielehre in MM und EE völlig isoliert betrachtet, kann man bereits erkennen, wie das zeitliche Verhältnis in Wirklichkeit ist. Dies hat Arnim[4, 9] nachgewiesen. – Übrigens kann ich nicht finden, daß die „göttliche Eutychie" in der „Altersphilosophie Platons" wurzle (Walzer 222) und so ein direkter Anschluß der „Urethik" an die Spätzeit Platons bewiesen sei. Diese Gedanken stammen vielmehr aus dem Menon (99a1–100b4). Auf diesen greift auch Aristoxenos (s. u. S. 424) zurück: ἐπίπνοια-ἐπίπνους (Meno 99d3).

71,3 „die äußeren Güter". (ἐκτός): 83b32–35. In EE eröffnet Ar. die Abhandlung zwar auch mit dem Hinweis auf die Eudaimonie („εὐπραγία", vielleicht wegen Euthyd. 279e1, 281b3?), aber ohne die Einschränkung auf die äußeren Güter. Darüber Arnim [4]121–3; doch sind seine Vermutungen, warum die sozusagen klassische Lehre des Peripatos, daß zur Eudaimonie nicht nur die Verwirklichung der Tugend gehöre, in EE nirgends ausdrücklich formuliert erscheint, wenig befriedigend. Er scheint nicht gesehen zu haben, daß die EE unter ἐκτὸς ἀγαθά sowohl die des Körpers als auch die sonst bei Ar. ἐκτός genannten Güter versteht, d. h. also: sie beide als ἐκτὸς τῆς ψυχῆς zusammenfaßt (Band 6, 282). Beide sind φύσει ἀγαθά und davon handelt die EE ausführlich in VIII 3.

71,4 „heran kommt" (ἐπί-ἐλθών). Sieht aus wie eine herodoteische Tmesis des üblichen ἐπελθεῖν τι.

71,5 „Natur" (τύχη-φύσις.). Auch in EE ist dies der erste Diskussionspunkt (1247a2 bis b1) und man sieht aus EE, daß dieses Argument schon vorgebracht worden ist: νῦν μὲν γὰρ οἴονται ὡς φύσει τινῶν ὄντων (1247a9). Auch die zwei folgenden Punkte sind in MM und EE gleich (νοῦς, ἐπιμέλεια θεῶν) und das Eliminationsverfahren: εἰ δὴ ἀνάγκη ἢ φύσει ἢ νόῳ ἢ ἐπιτροπείᾳ (so lese ich statt -ίᾳ, nach Phaedr. 239e2) τινὶ κατορθοῦν, τὰ δὲ δύο μή ἐστί, φύσει ἂν εἶεν οἱ εὐτυχεῖς (1247a29–31). Aus der peripatetischen τύχη-, sowie τύχη-αἰτία-Diskussion, die sowohl in MM wie in EE durchscheint, notiere ich Protr. fr. 11 W (= 49, 3f. P; bes. 49, 22–5); Rhet. I 10, 1369a32–b5; Anal. Pr. I 13, 32b4–22; Anal. Post. I 30, 87b19–27; Phys. II 4–6 (mehr für EE heranzuziehen; s. auch Ross im Komm. p. 38–41).

71,6 „immer" (ἀεί). Susemihls Versetzung des ἀεί trifft das Richtige, nicht nur wegen 1207a3 und EE 1247a32, sondern auch wegen Phys. 196b10: ἐπειδὴ ὁρῶμεν τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως γιγνόμενα τὰ δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, φανερὸν ὅτι οὐδετέρου τούτων αἰτία ἡ τύχη λέγεται.

71,7 „ohne Ordnung" (ἀτάκτως). Innerhalb der Ethiken nur noch EE 1232a16, dagegen oft in log., phys. und naturwiss. Schriften. ὡς ἔτυχεν ist synonym dazu (Hist.

an. 556a13–4). Auch τεταγμένος, von der Bewegung ausgesagt (De philos. fr. 17 W; De caelo 280a7 u. a.), kommt in der Ethik nur hier vor.

71,8 „rechter Plan" (λόγον ὀρθόν). Stellt den Zusammenhang mit II 7, 1206b7–29 her; nicht in EE VIII 2. Über die Konsequenzen der Annahme, daß die sittlichen Impulse jeder Art auf τύχη beruhten, s. o. S. 420.

71,9 „der Götter" (ἐπιμέλεια θεῶν). Es ist verständlich, daß im Ausgang des 18. Jhs. die „Idee eines moralischen Weltenregierers" als „angenehm überraschender Gedanke" empfunden wurde (s. o. S. 118); doch irrte Tennemann, wenn er meinte, daß diese bekannte populäre Vorstellung bei Ar. nicht zu finden sei: EE 1247a23–30; EN X 9, 1179a23–32 (dazu Band 6, 597 zu 236, 1).

71,10 „Fügung – Zufallsfügung" (τύχη-ὡς ἂν τύχῃ). Walzers „etymologisches Interesse" (s. o. S. 212). S. auch 1207b5.

72,1 „in unserer Macht" (ἐφ' ἡμῖν). Dieses Argument ist nicht in EE. Es stellt wiederum den Zusammenhang zu II 7, 1206b7–29 her. In der Sprache von MM ausgedrückt: ὁ δὲ τοιοῦτος λόγος ἀναιρεῖ τὴν ἐν ἡμῖν ἀρχήν.

72,2 „von hoher Geburt" (εὐγενῆ). Auch dieses Beispiel findet sich nicht hier in EE (dagegen 1249a10); nur MM bezieht eben dauernd die Güterlehre ein. In den Diäresen von I 2 ist zwar die adelige Abstammung nicht genannt, aber wir wissen aus dem Dialog Περὶ εὐγενείας, daß sie dort als ἀγαθόν behandelt war (fr. 91. 92 R; Plato, Euthyd. 279b2). Daß sie jetzt gleich nach der ἀρετή genannt wird, erklärt sich aus demselben Dialog: sie ist ἀρετὴ γένους (fr. 92 R, Schluß = Pol. 1283a37).

72,3 „auch da" (ἐνταῦθα ἄν). So die Stellung von ἄν mit K^b, entsprechend a32 εὐτυχία ἄν.

72,4 „Glücksereignis" (εὐτύχημα). Von εὐτυχία zu unterscheiden: 99a10–13.

73,1 „irrationales" (ἄλογος φύσις). Das Problem der Eutychie und der εὐφυΐα konnte unter einem anderen Aspekt betrachtet zu der Frage führen, ob das Handeln des Menschen nicht von der letzten Wurzel her „determiniert", d. h. seiner freien Entscheidung entzogen sei. In der Tat spricht Ar. davon, sowohl in EE (1248a15–18) als auch in EN, beide Male in aporetischer Form, in EN bei der Diskussion über die Willentlichkeit (1114a31–b16). Schon Ramsauer hat in seinem Kommentar zur EN (p. 172) mit Recht den Zusammenhang dieses Abschnitts mit MM II 8 und EE VIII 2 notiert: „ipsam rem etiam a Nicomacheis agnosci unicuique probabitur . ." Stewart aber (I 280–1) erkannte trotz dem Spengelschen Dogma, daß bei der Behandlung des Problems in allen 3 Ethiken ein platonischer Klang (Schluß des Menon) zu hören sei: „The writers of these treatises (MM, EE) found the doctrine of φυσικὴ ἀρετή in Aristotle; but they certainly developed it in a way which suggests Platonic influence." Dann zitiert er MM 1207a35f. und fügt bei: „The Platonic tone and phraseology of (this) passage is remarkable." Die von Walzer apodiktisch behauptete „Ausscheidung der platonisch-früharistotelischen Elemente" in MM II 8 ist demgegenüber kein Fortschritt.

73,2 „einen Impuls" (ἔχων ὁρμήν). Aus dieser Stelle, sowie aus b8. 11 (ἄνευ ὁρμῆς, διάφορος) ergibt sich, daß in MM zwei Formen von Eutychie unterschieden werden. Dieselbe Zweiheit ist auch in EE, mit πλεοναχῶς (1247b28; cf. MM 1207a27 πολλαχῶς)

eingeleitet; aber der Gegensatz heißt nicht „mit-ohne", sondern *κατά* und *παρὰ τὴν ὁρμήν* (1248b5). Diese Zweiteilung hat im Peripatos nachgewirkt, denn auch Aristoxenos (fr. 41 Wehrli) unterscheidet zwei *εἴδη*. Wie sich die beiden in MM und EE im einzelnen unterscheiden, das hat Arnim [4]123–130 sorgfältig untersucht. Aber auch seine zahlreichen, fast stets ernsthaft zu erwägenden Emendationen gestatten noch keine wirklich klare Sicht, so daß wir das Einzelne für jetzt auf sich beruhen lassen – ist doch nicht einmal dies ganz eindeutig, welcher von beiden Typen zur „göttlichen Eutychie" gehört. 1924 (30) hat Arnim dazu den *παρὰ τὴν ὁρμὴν κατορθωτικός* gerechnet, 1927 (127) den Gegentyp. Wichtig ist, daß Ar. in EE nicht nur eine *ὁρμὴ ἀπὸ ὀρέξεως ἀλόγου* (= *ὁρμὴ ἄνευ λόγου* in MM) annimmt, sondern auch eine *ὁρμὴ ἀπὸ λογισμοῦ* (1247b18–20), anders ausgedrückt: mit *προαίρεσις* (1247b30), so daß also der *ὁρμή*-Begriff in überraschender Weise erweitert ist. Doch braucht man darin keinen wesentlichen Unterschied zu MM zu erkennen, denn wenn diese auch die „logische" *ὁρμή* im Eutychiekapitel nicht verwendet, so ist sie ihr doch nicht unbekannt: 91a23–5. Über die Priorität ist jedenfalls auch in EE kein Zweifel: 1247b19 (*καὶ πρότεραι αὗται*, sc. *αἱ ἄλογοι*).

78,3 „in der Seele" (*ἔνεστιν*). Vgl. 99b25: *οὐ γὰρ ἔχεις οὐδὲν τοιοῦτον ἐν τῇ ψυχῇ*. Aristoph. Nubes 414 *ἔνεστιν ἐν τῇ ψυχῇ*.

78,4 „Warum?" *διὰ τί*. EE 1247a14: *οἱ δ' οὐκ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν, διὰ τί κατορθοῦσιν*. Zur „realistischen Dialogführung" Brink 61.

78,5 „Man bezeichnet aber . ." ⟨*ἔστι δέ*⟩. Zu dieser Emendation s. o. S. 420. Arnim [4]123 ist unabhängig von Rassow [4]1885, 314 zur selben Lösung gekommen. Arnim ergänzt vor *καὶ ἄνευ*: *εὐτυχία δ' ἐστίν*. *εὐτυχία* ist aber überflüssig, da von b7 (*αὐτήν*) her leicht zu verstehen. Außerdem ist es plausibler, daß die Störung lediglich durch Haplographie von *ἐστίν* entstanden ist. S. auch a27: *ἔστιν δὲ λεγόμενος*. Rassow hat dies offenbar gemerkt. Aber auch er glaubte ohne *εὐτυχία* nicht auskommen zu können und es in *αἰτία* (b9) entdeckt zu haben. Natürlich könnte *αἰτία* für ursprüngliches *εὐτυχία* leicht durch Hörfehler entstanden sein. Aber *εὐτυχία τοῦ λαβεῖν* scheint mir untragbar, während *αἰτία τοῦ λαβεῖν* ohne Anstoß ist. Ich verstehe also: „Fälschlicherweise bezeichnen wir die Eutychie als 'Ursache'. Aber da verwechselt man Ursache mit Wirkung. Es wird aber der Begriff 'Ursache' nicht nur bei der 1. Form von Eutychie verwendet, sondern auch bei der 2., die ohne *ὁρμή* ist." Wenn ich Arnim ([4]124) recht verstehe, glaubte er, die Bezeichnung *αἰτία* werde nur für die 2. Form abgelehnt. Das ist aber nicht möglich, denn wenn dieser Begriff schlechthin als *ἀλλότριον τοῦ ὀνόματος* (sc. *τῆς εὐτυχίας*) abgelehnt wird, so muß das in beiden Fällen gelten. Damit aber stoßen wir auf einen Unterschied zu EE; denn dort heißt es (1247b3) mit Entschiedenheit: es gibt *τύχη* und sie ist *αἰτία*. Aber durch die folgenden Sätze wird das wieder in Frage gestellt und die Entscheidung offen gelassen (1247b8).

78,6 „das Hin und Her" (*ἐκ μεταπτώσεως*). Nachdem das Wort eindeutig in Leges 895b3 und bei Ar. in derselben Bedeutung wie bei Platon nur hier vorkommt, nachdem ferner nur Platon (Tim. 29b7), Alte Akademie, Topik und MM (1209b13) eine Vorliebe für *ἀμετάπτωτος* gegenüber dem üblichen *ἀμετάβλητος*, *ἀμετακίνητος* haben, ist es wenig sinnvoll das Wort als hellenistisch anzusprechen (Walzer 224[1]). S. u. S. 442.

73,7 „so etwas“ (ἡ τοιαύτη). Obwohl klar ist, daß das Pronomen sich auf das Vorhergehende bezieht, und gleich darauf (b 14) praeparative gebraucht wird, ist dies doch sehr sorglos; desgleichen im folgenden die gehäuften Genetive.

73,8 „– Erlangung“ (ἐπίτευξις) = das ἐπιτυγχάνειν von a 37, substantivisch ausgedrückt. Wie ἐπιτευκτικός (99 a 8; s. o. S. 362) nur in MM. Aber wenn das Wort in derselben Bedeutung in den Definitiones vorkommt (413 c 12), so darf man es nicht wegen Theophrast, Char. XII 1 in dessen Zeit setzen (gegen Walzer 125).

73,9 „soeben“ (οἷον ἀρτίως). Eine völlig singuläre Form des Rückverweises (auf 1206 b 33), so daß Bonitz (Index 502 a 26) massiv in den Text eingreifen wollte (ἀπὸ τῆς εὐτυχίας ⟨ἡ δὲ εὐτυχία⟩ οἷαν ἀρτίως ἔφαμεν). Doch spricht z. B. Plato, Rep. 409 a 5 (οἷον = quemadmodum) dagegen. – ἀρτίως ist eine Rarität. Während Platon und Ar. nicht selten mit ἄρτι (ἔλεγον, ἐρρήθη) rückverweisen, wird in solchen Phrasen ἀρτίως nur von Platon und, nach Bonitz, zweimal von Ar. gebraucht: hier in MM und Top. 150 b 18. Hinzuzufügen ist EE 1217 a 11.

Kapitel 9

Die edle Werthaftigkeit (Kalokagathie; im folgenden Ka.). Parallele zu MM 1207 b 20–1208 a 4: EE VIII 3 (= VII 15), 1248 b 8–1249 a 21.

Eine Zusammenfassung des durchsichtigen Inhalts ist nicht erfordert. In EN gibt es nichts Entsprechendes. Von MM, EE abgesehen gebraucht Ar. sowohl Adjektiv wie Substantiv nur ganz selten – man möchte sagen, es hat nach jahrhundertelangem Dienste „ausgedient“ –: das erstere in EN nur einmal, in einer Partie höheren Stils (1099 a 6 τὰ ἐν τῷ βίῳ καλὰ καὶ ἀγαθά), ein paarmal in der Politik, vom Adel; das Substantiv zweimal in EN (1179 b 10 aus Stilgründen, und 1124 a 4) und einmal in der Pol. (I 13, 1259 b 34). Man sieht aber wenigstens aus der Politikstelle und aus EN 1124 a 4 (im Kap. über die der Ka. nahestehende Hochsinnigkeit), daß es denselben Inhalt hat wie in MM, EE, nämlich „Besitz aller Tugenden“ oder „Inbegriff der T.“. Eine Geschichte des Begriffes hätte auszugehen von Ilias 24, 52 (οὐ κάλλιον οὐδέ τ' ἄμεινον; Band 6, 245), Sappho 49 D (Paraphrase: Der Schöne ist schön: das ist ein Urteil der Augen. Aber ist er auch gut? Daß umgekehrt der Gute ohne weiteres schön ist, darüber ist kein Zweifel), Theognis 933 (παύροις ἀνθρώπων ἀρετὴ καὶ κάλλος ὀπηδεῖ – ὄλβιος, ὃς τούτων ἀμφοτέρων ἔλαχεν, Telesilla fr. 9 B.). Zusammenfassend jetzt H. Wankel, Kalos kai agathos, Dissertation Würzburg 1961. Es sei noch auf L. Prohászka, Variation sur la Ka. (= Acta Univ. Szegediensis, Sectio phil. hist. 1939) verwiesen, sowie auf einige Aperçus von E. Schwartz, Ethik der Griechen, 1951, 25–6. Einen Nachklang aus der Adelswelt darf man darin erkennen, daß καλόν auch in der peripatetischen Ethik noch den höheren Wert bezeichnet, nämlich die Tugend gegenüber den anderen „Gütern“ (MM 1207 b 29, EE 1248 b 16 bis 23. 36). Die Vorstellung des „Inbegriffs“ ist bei Platon deutlich ausgebildet. Bei der Diskussion des Verhältnisses der Gesamttugend zu den einzelnen Tugenden (dazu C. Buchmann, Die Stellung des Menon in der plat. Philosophie = Philologus Suppl. 29, 3, Leipz. 1936, 48–51) schien auch ihm der altehrwürdige Begriff passend (Leges 966 a 5), doch hat er ihn nie in systematischer Weise behandelt. Selbst an den Stellen, wo er den „Chor“ (Rep. 490 c 8) der Tugenden des Philosophenkönigs skizziert (die Stellen in Band 6, 313. 364–5; Liste in Scholia Plat. ed. Greene 1938, 237), ist der

Begriff nicht irgendwie akzentuiert (Rep. 489e4). Jedenfalls ist weder MM noch EE aus einer Spätphilosophie Platons abzuleiten. Auch die nichtssagende Bestimmung: *καλ.* = *ἕξις προαιρετικὴ τῶν βελτίστων* (Def. 412e8) taucht im Peripatos nicht auf.

Was aber mag Ar. dazu bewogen haben a) ein solches Kapitel in die beiden früheren Ethiken einzuführen, b) es in EN wegzulassen? Zu a) Die einfache Begründung lautet in beiden Ethiken: da wir die Einzeltugenden behandelt haben, wollen wir von der Gesamttugend sprechen. Es rundet also lediglich das Thema der ethischen Tugend ab; mit der Phronesis hat die Ka. nichts zu tun. Diese Abrundung ist, was die *καλά* = die Tugenden betrifft, recht summarisch; kein Versuch, etwa sämtliche Teiltugenden noch einmal vorüberziehen zu lassen oder den stoischen *σπουδαῖος*-Typ vorwegzunehmen. Und keine Spur weist auf Platons Problematik des *ἓν-πολλά* zurück. Dagegen beschäftigen sich beide Ethiken intensiver mit der 2. Wortkomponente, dem *ἀγαθόν*. Man kann sogar sagen, daß in MM, im Gegensatz zu EE, das *καλόν* fast ganz zurücktritt, wodurch andererseits die Verbindung mit dem Eutychie-Kapitel gewahrt wird, das ja ganz auf die *ἐκτὸς ἀγαθά* eingestellt war. Dieses Urteil gilt aber nur für die direkt vergleichbaren Partien beider Ethiken. Es ist zu modifizieren, sobald man den letzten Abschnitt von EE (1249a21–b25) dazunimmt. Dort erhält nämlich das *ἀγαθά*-Thema (in EE *φύσει ἀγαθά* = *ἀγ. σώματος* + *ἐκτός*: 1248b26–30. 49a15. 25; b16–19) jenen von der Entwicklungstheorie W. Jaegers so sehr betonten Abschluß: *ὅρος* für die Wahl der Güter des Leibes und der äußeren ist die *θεωρία θεοῦ*, worauf in EE von Anfang bis zum Schluß nichts hinweist, was also nur partielle Bedeutung hat und die EE nicht als Ganzes zur „theonomen" Ethik macht. Dies nebenbei. Wenn man also über die Bedeutung der Ka.-Abschnitte in MM, EE ein scharfes Urteil fällen will, so muß man sagen, daß die Ka. mißbräuchlich zur Grundlage eines ganz speziell peripatetischen Anliegens gemacht wird. Denn an sich liegt in diesem umfassenden Begriff der alten Adelsethik keineswegs ein Anlaß, ihn für das Problem zu benützen, in welcher Beziehung der *σπουδαῖος* gerade zu den äußeren Gütern stehe oder stehen sollte. Immerhin jedoch könnte aus Platons Politeia (491b7–c4) indirekt geschlossen werden, daß der Philosophenkönig, als *καλὸς κἀγαθός* auch das richtige Verhältnis zu den *λεγόμενα ἀγαθά* (Schönheit, Reichtum, Körperkraft, Freunde) haben muß, da ein unrichtiges Verhältnis die Seele „verderben und von der Philosophie abdrängen" könnte. Zu b) Wenn wir den Sinn der Ka.-Abschnitte richtig darin erkennen, daß das in früheren Partien nicht berührte Problem der äußeren Güter diskutiert werden soll, so ist damit auch schon der Grund gefunden, warum Ar. in EN darauf verzichtete. EN ist nicht wie MM und im wesentlichen auch EE ein Traktat *Περὶ ἠθῶν*, sondern *Περὶ εὐδαιμονίας*. Daher werden die äußeren Güter mit völliger Selbstverständlichkeit gleich in Buch I als Bestandteil der Eudaimonie fixiert (1098b26; 1099a31; 1101a15), so daß in Buch X nur noch die der dortigen hohen Situation angemessene Verfeinerung zu leisten war (X 8, 1178a24 bis b7. 33–1179a20). Den König des Geistes, dessen Leben Abbild des göttlichen Lebens ist, wollte Ar. nicht mehr mit dem alten Adelsprädikat bedenken, in dem der Begriff des Geistigen nicht enthalten war. Für das Leben des Philosophen sind die äußeren Güter kein Problem; das wird mit leichter Hand seiner „Gottgeliebtheit" überlassen (1179a23–32). Sein Leben ist verwirklichte (nur anders formulierte) *θεωρία θεοῦ*, EN X 7, und es ist, wie wir nebenbei bemerken wollen, in dieser Hinsicht EN genauso „theonom" wie die EE in ihrem Schlußteil und Ar. ist in beiden Ethiken Timaios-Platoniker (Band 6, 569. 589 zu 230, 5). Der Philosoph hat in der Energeia

seiner Kontemplation die *καλά* und die *ἀγαθά* so weit überstiegen, daß das „Leben nach der übrigen *ἀρετή*" (EN 1178a9; Band 6, 593 zu 232, 15) ein *δεύτερος πλοῦς* wird und es geradezu abwegig erschiene, den göttlichen Mann noch einmal gewissermaßen im Kampfe zu zeigen und ihm zu sagen, daß der Richtpunkt seines Verhältnisses zu den äußeren Gütern die Schau Gottes sei. Aber nicht nur bei dem philosophischen Manne, sondern auch bei dem Manne des zweitbesten Lebens, dem *σπουδαῖος ἀνήρ*, wie er als „maß-gebend" die ganze EN – im Gegensatz zu den anderen Ethiken – durchzieht, wäre es schwer vorstellbar, daß er noch einmal unter dem Aspekt der Ka. gemustert werden sollte. Von EN aus gesehen erscheinen die Ka.-Abschnitte in der Tat als überwundene Stufe. Um so frappierender wiederum, daß der Anonymus Jaegers und Walzers wieder auf das zurückgreift, was passé ist.

Bei einem Vergleich von MM und EE zeigt sich wieder, daß EE stärker differenziert. Die Unterschiede hat Arnim [4]132–134 präzise herausgearbeitet. Wiederum erscheint, auch bei isolierter Betrachtung, die zeitliche Abfolge der beiden Fassungen eindeutig klar. Es handelt sich um zwei selbständige Entwürfe. Auch wenn man das Plus-Material von EE streicht, hat man noch nicht den Text von MM. Die „Streichungen" (bis EE 1249a20) wären auch nicht mit der beim Anonymus angenommenen Tendenz zu erklären, das „Theologische" zu entfernen.

73,10 „übergeordneten" (*κεφαλαιώσαμένους*). In den Ethiken nur hier.

73,11 „Ausdruck" (*τοὔνομα . . ἡ καλ*). Wie *ἡ κακία ἡ θηριότης*; s. o. S. 373 zu 55,1.

73,12 „Edle Werthaftigkeit" *καλοκἀγαθία*. Über den Sinn dieses Terminus s. o. S. 425.

73,13 „man sagt" (*φασίν*). Notwendige Berichtigung des übl. *φησίν*; s. auch Ramsauer 9. Zu stützen auch durch 93b5 *διὸ καί, φασιν, δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη τελεία τις ἀρετὴ εἶναι.*

73,14 „der Gerechte" (*τὸν δίκαιον*): s. die eben zitierte Stelle; aber auch Xenophon, Symp. 3, 4 („Gerechtigkeit ist ganz zweifellos = Ka.") und Mem. I 6, 14; III 5, 15.

74,1 „bezeichnen" (*φαμέν*). Es fällt auf, daß das *καλόν* in den Güterdiäresen von I 2 nicht erscheint. Aber man sieht leicht, daß es dort in dem *ἐπαινετόν* (83b26) steckt. Dazu EE 1248b19–25 und Arnim [5]1927, 111–118.

74,2 „als wertvoll" ([*καὶ*] *ἀγαθά*). Die Tilgung des *καί* ist notwendig, weil damit Falsches behauptet würde, nämlich daß die *ἀγαθά* über den *καλά* stehen. Wenn man es beläßt, müßte man *καλά* und *ἀγαθά* im Texte Platz tauschen lassen, dies schlägt Arnim [5]1927, 112 vor. – Dagegen besteht kein Anlaß, *οἷον* (b30) zu streichen.

74,3 „ist also" (*ἔστιν οὖν*). Pol. VII 13, 1332a21: *καὶ γὰρ τοῦτο διώρισται κατὰ τοὺς ἠθικοὺς λόγους, ὅτι τοιοῦτός ἐστιν ὁ σπουδαῖος, ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν ἀγαθά ἐστιν τὰ ἁπλῶς ἀγαθά.* Ross notiert dazu: EN 1113a22–25, 1170a21–22, EE 1248b26 bis 27. Das ist sachlich richtig, aber formal steht EE der Pol. näher als EN (*ἀγαθός . . ᾧ τὰ φύσει ἀγαθά ἐστιν ἀγαθά*; Jaeger [1]1923, 299); am nächsten aber steht (wegen *ἁπλῶς*) MM, was Immisch in seiner 2. Auflage noch notiert hatte. Und auch dem zweiten Zitat, im selben Abschnitt der Pol. (1332a8), entsprechen (wegen *χρῆσις*) MM und EE besser als EN 1098a16, was Ross notiert. Es ist ja auch durchaus denkbar, daß zur Zeit von Pol. VII die EN noch nicht existierte. Aber es wird

besser sein, sich mit einem non liquet zu begnügen (s. o. S. 99), denn man darf Ar. nicht beim Zitieren von Dichtern, von Platon usw. größte Freiheit zubilligen, beim Verweis auf eigene Werke aber die moderne Exaktheit des Anführungszeichens erwarten. Ar. hat seine ethischen Logoi nicht *ἀνελίττων τὸ βιβλίον* zitiert. – Daß der 2. Teil der Definition (b 32) in MM nicht besprochen wird, hat Arnim [4]1927, 131 vermerkt.

74,4 „Wenn nämlich" (*εἰ γάρ*) usw. Der merkwürdige, in EE nicht berührte Gedankengang dieses und des folgenden Satzes bedarf der Erklärung. Es wird ein Gegenbild der Ka. gezeichnet: der Mensch, der nicht Träger der Ka. ist, fühlt sich den äußeren Gütern gegenüber unsicher. Es ist alte Lehre, daß in den Gütern, ja in der Tugend selbst, Gefahr liegt (z. B. EN 1094b17–19; Band 6, 270 zu 6, 2. Dazu Plato, Rep. 491b7–c4). Wer nun auf solche Güter lieber verzichtet, als daß er sie meistert und zum Guten gebraucht, der ist nicht wertvoll. Das Beispiel scheint mir nicht sehr treffend, denn man müßte daraus schließen, daß ein solcher Typus zwar nicht *καλὸς καὶ ἀγαθός*, aber immerhin *ἀγαθός* ist. Das kann aber nicht sein.

74,5 „sich zurückzieht" (*ὑποστελλόμενος*). *τοιοῦτος οἷος* mit Partizip wie EN 1151b24 (*χαίρων*), wo die Herausgeber zu Unrecht Aspasios folgen (*χαίρειν*). Das Verbum nicht bei Ar., aber gut attisch, auch mit dieser Konstruktion (Demosth. 21, 70. Dinarchus 3, 13; vgl. auch Plato, Apol. 24a6).

74,6 „verdorben" (*διαφθείρεται*). Verstärkung von *βλάπτειν* (a37. 38). Plato, Rep. 491b8 *ἀπόλλυσι*; c2 *φθείρει*.

Kapitel 10

74,7 „das rechte Handeln . ." Abschluß der Lehre von der ethischen Tugend (der „richtige Logos"). Parallele zu MM 1208a5–b2: EE VIII3 (= VII15), 1249a21 bis b25 (EN VI 1, 1138b18–34; II 9, 1109b14–23). Literatur: Ramsauer 1858, 27–30. Dagegen Arnim [1]1924, 63–77; Arnim [4]1927, 134–7; [5]1927, 98–9. [8]1929, 18–21; 34–42; 48; Walzer 1929, 224–6. Dagegen Arnim[9] 1929, 35–42; Theiler 1934, 372. 378; Band 6, 319–21 zu 43, 6.

Auch dieses Kap. betrachten wir zuerst als Ganzes. Die Lehre der drei Ethiken über den richtigen Logos hat Arnim besonders eingehend analysiert; er hat die Ergebnisse auch gegenüber Walzer, der Arnims Interpretationen, wie mir scheint, mit zu leichter Hand beiseite geschoben hat, mit Erfolg verteidigt. Sie werden, was insbesondere MM betrifft, durch die unglückliche Konjektur in EE (*θεός* für *νοῦς*, 1249b14 usw.) nicht in Frage gestellt. Feststeht, daß die beiden Ethiken, die das geistige Element durch den richtigen Logos repräsentiert sein lassen, vor EN verfaßt sein müssen, in der an dessen Stelle die Phronesis tritt. Denn der richtige Logos ist, wie ja auch die Engländer schon erkannt hatten, „sokratisch-platonischer Herkunft, während die Phronesis in dem auf das Praktische eingeschränkten Sinn erst ein aristotelischer Terminus ist" (Arnim [1]74). Ich sehe bei Walzer keine Erklärung für die paradoxe Annahme, daß sein Anonymus auch in diesem wichtigen Punkt eine archaisierende Haltung einnimmt, d. h. über EN hinweg sich wieder dem altakademischen Lehrgut zuwendet. (Das ist so paradox wie daß eben dieser Anonymus, also ein hellenistischer Peripatetiker, gegen den Strom der Zeit schwimmend, die Ethik

nicht auf der Basis der Eudaimonie, sondern der *ἤθη* aufbaut, und innerhalb dieses Themas bis zum Platon der Nomoi zurückgeht.) Da aber die Phronesis in EE „bereits in ähnlicher Weise wie in EN sich vordrängt" (Arnim [1]74), ist nicht daran zu denken, MM zwar vor EN, aber nach EE anzusetzen. Da Arnim die weiteren Einzelheiten, in denen sich EE von MM unterscheidet, ebenfalls exakt untersucht hat, können wir unsere eigene Untersuchung fast ganz auf MM beschränken, deren Lehrgehalt bei Arnim etwas zurücktritt.

Zunächst 1208 a 5–20. Gleich der Eingangssatz weist auf die frühere, vorläufige Erörterung zurück (96 b 4–11). Hier wie dort ist die Dispositionsstelle die gleiche: in Buch I nach der Beschreibung der Einzeltugenden, als Einleitung zu den „dianoëtischen", in II nach der endgültigen Definition der ethischen Tugend als eines harmonischen Gleichgewichtszustandes, und nunmehr als Abschluß des Gesamt-Themas „ethische Tugend". Hier wie dort ist übrigens Dialog-Imitation gewählt. Man ist zunächst überrascht, daß nun wiederum die Formel *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* erscheint, obwohl diese, in Distanzierung von der Akademie, zu *μετὰ λόγου* modifiziert worden war (98 a 12–21). Aber für die jetzige Frage, die ja nicht lautet: „Was ist der richtige Logos?", sondern: „Was bedeutet der Satz, daß die Tugend ein gemäß dem richtigen Logos verwirklichtes Phänomen ist?", kommt auf die Präposition nichts an, da ja beide Formeln den richtigen Logos mit der Tugend verknüpfen. Wir dürfen aber wohl die unbekümmerte Verwendung des *κατά* so deuten, daß Ar. sich auf der Stufe von MM eben noch recht wohl mit den „*οἱ νῦν*" (98 a 13) verbunden weiß, so daß er jetzt direkt ausspricht: wir haben die Formel „*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*" gebraucht (1208 a 6). Der Ansatz des Themas nach dem Kapitel über die Kalokagathie erklärt sich leicht so, daß in diesem nur die eine Seite der Tugend, die ethische, *κεφαλαιωδῶς* zum Zwecke des Abschlusses des Themas vorgeführt worden war, und darauf nun die andere Seite, die geistige, zu folgen hatte. Die Beziehung aber zu dem *πάθος-ὁρμή-λόγος*-Komplex (ab II 7, 1206 a 36) liegt so klar zutage, daß sie nicht näher erläutert zu werden braucht. Unser Eingangsteil lehrt ja nichts anderes als II 7, 1206 a 36–b 29, nämlich, daß Tugend Harmonie ist – nur daß diesmal der Logos im Vordergrund steht, während es an der früheren Stelle auf die *πάθη* angekommen war. Es kommt jetzt nicht mehr, wie bei der *ἐγκράτεια*-Lehre, darauf an, daß der Logos das Begehrliche hindert, sondern daß der Logos selber nicht durch das Begehrliche gehindert werden darf, damit er sich frei entfalten kann – ähnlich der freien Entfaltung der philosophischen Weisheit, die durch die Phronesis gewährleistet wird (I 34, 1198 b 9–20). Genauso nun, wie die Schilderung der Seelenharmonie an der früheren Stelle in platonischer Sprache gegeben war, geschieht es auch jetzt. Erstens wird die Geistseele ohne jede Differenzierung einfach mit *λογιστικόν* bezeichnet, also mit dem platonischen Terminus (Rep. 571 c 4 u. a.). Zweitens sehen wir, wiederum rein platonisch, *ἄλογον* und *λογιστικόν* (hier also Seelenzweiteilung) als *χεῖρον* und *βέλτιον* qualifiziert (s. o. S. 332 zu 42,5). Drittens ist ein Grundmotiv der platonischen Ethik: „sein Werk tun", „das Seine tun"; die Seele als Ganzes hat ihr „Werk" (MM 1208 a 17. 19: Rep. 353 d 3–e 2) und auch die Seelenteile haben ja ihr Werk (Rep. 586 e 4–6). Und schließlich ist auch der Gedanke, daß das Alogon den Geist nicht hindern, daß es nicht stören (*θορυβεῖν*) dürfe, platonisch. Eine großartige Schilderung des Gleichgewichtes der Kräfte steht in Rep. 571 d 6–572 b 1. Die Bildner-Gottheiten des Timaios (70 e 5–71 a 3) haben dem Begehrlichen einen vom *βουλευόμενον* getrennten Platz angewiesen, damit letzteres möglichst wenig durch Lärm und

forderndes Geschrei gestört werde, sondern als *κράτιστον* seiner Aufgabe gerecht werden könne.

Nun zu 1208a20–30. Wir stehen an einem entscheidenden Punkt der ganzen ethischen Vorlesung, denn jetzt soll die Aufklärung über die letzte Instanz kommen: woran messen wir die *πάθη*? Wann sind sie *εὖ διακείμενα*? Über die Schwierigkeit, die Lehre des Ar. über diese Instanz zu erkennen, habe ich in Band 6 wiederholt gesprochen, z. B. 440–1. Man ist auf jeden Fall überrascht, daß Ar. hier in MM die Sache mit einem kleinen, populär wirkenden Dialog bestreitet. Dieser ist von W. Jaeger ([2]1928, 404°) scharf, aber ohne nähere Begründung, verurteilt worden („ordinärer Schuljargon") und Brink (64) schließt sich dem an, leider ohne Arnims Klärung ([8]1929, 16–21) zu beachten. Über die von Arnim gebrachten Beispiele hinaus mögen Stellen wie Top. 177b10–26; 35–178a3 oder De anim. motione 701a7–22, auch wenn sie sich nicht direkt mit MM decken, so viel klar machen, daß die an vielen Stellen in MM beobachtete Bewegtheit, ja Lebhaftigkeit, nichts Singuläres ist. Ein weiteres Beispiel, wo es sich gerade um Medizinisches handelt, ist Met. 1032b18–21. Immerhin bringt die gewählte Darstellungsform das Gemeinte völlig klar heraus. Ar. wird dasselbe Problem noch einmal in EN aufgreifen; er wird fragen (II 9, 1109 b14–23), welches die Instanz sei für das Treffen der richtigen Mitte (diese spielt, obwohl als *μεσότης παθῶν* definiert, hier in MM keine Rolle, obwohl es nach 86b35–87 a4 nahegelegen hätte); er wird dieselbe Antwort geben wie in MM und er wird in EN, wenn wir die zweite Stelle, nämlich EN IV 11, 1126a31–b9, dazunehmen, sogar viermal versichern, daß es „nicht leicht" sei. Während er aber in EN (VI 9, 1142 a23–30) einen Schritt weiter geht, man könnte sagen: in der Vergeistigung der von ihm als *αἴσθησις* bezeichneten Instanz, steht die Antwort in EN II 9, 1109b23: *ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις*, auf der Stufe von MM. *αἴσθησις* aber ist Entscheidungsvermögen, das instinktiv im Einzelfall das Richtige trifft, aus der Sicherheit heraus, die der nicht verdorbenen, der gut, gesund funktionierenden „moralischen" Natur des Menschen eignet. Wir zitieren aus W. Jaeger, Diokles (47): „Diese sonst nicht zu belegende Weiterentwicklung der Bedeutung des Wortes *αἴσθησις* hängt mit der medizinischen Lehre vom *στοχάζεσθαι* nach dem *ἁρμόττον* zusammen, einem auf keine Weise quantitativ ausdrückbaren Begriff, und der Idee der Medizin als einer ars coniecturalis, wie noch Celsus sie nach griechischem Vorbilde nennt." Bei Jaeger a. O. auch der Hinweis auf die Schrift De vetere medicina c. 9 (*δεῖ γὰρ μέτρου τινὸς στοχάσασθαι. μέτρον δὲ οὔτε ἀριθμὸν οὔτε σταθμὸν ἄλλον, πρὸς ὃ ἀναφέρων εἴσῃ τὸ ἀκριβές, οὐκ ἂν εὕροις ἀλλ' ἢ τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν* und: *τὸ δὲ ἀτρεκὲς ὀλιγάκις ἔστι κατιδεῖν*); desgleichen auf die *αἰσθητικὴ σύνεσις* des Theophrast (CP II 4, 8), der das vieldeutige *αἴσθησις* auf diese Weise präzisiert hat. Über die Tragweite der Entdeckung der ethischen *αἴσθησις* ist hier nicht zu sprechen. Wenn Ar. in EE der ethischen Tugend als Regulativ die *θεωρία θεοῦ* gibt und dann sagt: „Dies ist der beste *ὅρος* der Seele: den irrationalen Teil so wenig wie möglich zu verspüren" (1249 b21), so muß man weiterfragen: Wie aber merken wir, ob z. B. dieses oder jenes Gut die Schau der Gottheit fördert oder hindert? Wann ist ein Gut oder eine Regung des Irrationalen *εὖ διακείμενον*? Damit aber sind wir wieder an die Antwort von MM verwiesen, denn für den Griechen gab es nicht die Antwort: „Das sagt dir Gott." – In allen 3 Ethiken (EE 1249a21; EN 1138b31) geht Ar. von der Medizin aus; nur in MM fügt er die Mahnung bei, man müsse selber etwas zu dieser *αἴσθησις* beitragen, was gewiß auch (s. 1208a15–16) so zu verstehen ist, daß man kein Hindernis bilden

dürfe für das Funktionieren der αἴσθησις. Das ist dasselbe wie das was er in anderem Zusammenhang nennt κατασκευάζειν ἑαυτὸν ποιόν τινα (EE 1215a19).

Schließlich zu 1208a31–b2. Die in MM übliche aporetische Formulierung und der anscheinend verbindungslose Anschluß dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier entscheidend Wichtiges vorgetragen wird. Wenn ich recht sehe, erwächst die Frage doch aus dem Vorhergegangenen. Der Hörer muß soeben den Eindruck empfangen haben, daß die Verwirklichung der Tugend ein schweres Werk ist. Er war auf die letzte Instanz, seine αἴσθησις verwiesen worden, zu der er selber beitragen müsse, und mochte sich nun fragen, wo da die Hilfe der theoretischen, in der Vorlesung vermittelten Einsicht bleibe. Von der Verwirklichung der Tugend aber hängt die Eudaimonie ab. Werde ich diese, so fragt sich der Hörer – sagen wir es rund heraus: mit einer gewissen Beklommenheit – denn erreicht haben, nachdem ich in Ethicis ein Wissender geworden bin? Das klingt naiv, so naiv wie der Gedanke: Wenn es in meine Macht gegeben ist σπουδαῖος zu werden, dann könnte ich wohl auch gleich σπουδαιότατος werden (87b20). Aber wie an dieser Stelle das schwere Problem des Angeborenen auftaucht, so jetzt das nicht minder gewichtige der Zusammengehörigkeit von Erkennen und Handeln. Zugleich zeigt sich, daß formale Unverbundenheit der Gedanken nicht bedeutet, daß diese auch in der Konzeption des Vortragenden lose Gebilde waren. Denn unverkennbar ist der Rückgriff auf den Anfang der Vorlesung (82a3–10) und unverkennbar die Absicht, über dem Thema Περὶ ἠθῶν das Ziel der Formung der ἤθη nicht zu übersehen: die Eudaimonie. Wenn auch in recht schlichter Weise, so endet der Traktat Περὶ ἠθῶν immerhin mit diesem Aspekt. Der Gedanke selbst: eine wissenschaftliche Disziplin vermittelt nicht praktische Verwirklichung des Gehörten; das wäre eine Verkennung des Sinnes der Wissenschaft, ist von Ar. mit ungleich größerer Wirkung in EN an den Anfang gestellt (I 1, 1094 b27–95a11) und wird am Schluß, mit bedeutender Vertiefung, dazu benutzt, den Übergang zur Politik zu schaffen (X 10, 1179a33–b31; siehe Walzer 176[3], der auch auf EN II 3, 1105b9–18 verweist). – Der Abschnitt hat in MM aber auch Gelenkcharakter, denn er bindet das Folgende, die Freundschaftslehre, in klarer Weise an das Eudaimonie-Thema: „Zu all dem bisherigen hinzu muß auch die Freundschaft zur Eud. mit hinzugenommen werden.“ EE und EN stellen eine gewisse Verbindung durch Erwähnen des ἀρετή-Begriffes her.

74,8 „ist gesprochen“ (εἴρηται): 96b4–10 (98a10–21).

74,9 „wo ist?“ (ποῦ ἐστιν) Singuläre und mir nicht verständliche Frage. Es kann doch nicht an eine Lokalisierung des „richtigen Logos“ gedacht sein. Zu vergleichen ist vielleicht 1208b28 ἐνταῦθα οὔ.

74,10 „Es ist nun“ (ἔστιν οὖν ⟨τὸ⟩). Die Einfügung des Artikels ist zu erwägen (Arnim [1]71). Zur Interpunktion des Abschnittes, bis a20 Bonitz [4]1863, 45–6.

74,11 „das planende Element“ (τὸ λογιστικόν = νοῦς a19). Zur platonischen Verwendung Arnim [5]1927, 12. 40. Es ist also praktisch die Rede von der σοφία; wir werden an I 34, 1198b9–20 erinnert. Aber es ist schief, wenn Walzer (186) meint, in unserem Abschnitt sei „vom Verhältnis von σοφία und φρόνησις die Rede“. In Wirklichkeit geht es um die Beziehung des Alogon, in dem die πάθη sind, zu dem λογιστικόν.

Worin die Energeia des Geistes besteht, davon zu sprechen war hier kein Anlaß. Für Ar. war es selbstverständlich die Betrachtung der *θεῖα, ἀκίνητα, ἀεὶ ὄντα, ἄφθαρτα* (97b7). Es ist also nur eine Nuance im Ausdruck, wenn Ar. in EE als Tätigkeit des Geistes die *θεωρία θεοῦ* bezeichnet. Und wenn diese Tätigkeit in MM dadurch ermöglicht wird, daß unser praktisches Verhalten durch den „richtigen Logos" geregelt wird, so stimmt auch dies sachlich mit EE überein.

74,12 „um – willen" (*τοῦ βελτίονος ἕνεκεν*). Protr. fr. 11 W = 52, 12–16 P: „Die äußeren Güter müssen in actu sein wegen der Güter im Menschen; von diesen letzteren aber müssen die leiblichen Güter in actu sein wegen der seelischen, und von den seelischen die (ethische) Tugend wegen des höchsten seelischen Wertes, der Phronesis" (das wäre in MM die *σοφία*). Dazu auch Düring, Eranos 52, 1954, 155–6, der mit Recht auch in Protr. 34, 19–22 P Worte des Ar. erkennt.

74,13 „hindern" (*κωλύωσι*). Zum Plural s. o. S. 190 zu 10,7.

75,1 „jemand" (*τις*). Erst fragt ein Hörer den Philosophen, der die Ethikvorlesung hält, dann ein Medizinschüler den Arzt. – *οὐ γὰρ οἶδα* wie etwa Rep. 338c4 *νῦν γὰρ οὔπω οἶδα.*

75,2 „der Arzt" *ὁ ἰατρός*, sc. *ῥᾳδίως ἂν εἴποι.* Ellipsen sind in solchen kleinen Konversationsstücken üblich.

75,3 „muß – haben" (*συνιέτω*). Ich verstehe den ganzen Satz als Antwort des Arztes: *ἐνταῦθα δὴ τὸν ἰατρὸν δεῖ συνιέναι = αἰσθητικὴν σύνεσιν ἔχειν.* Ein ähnliches Beispiel für die *αἴσθησις* als letzte Instanz: EN 1113a1 (Band 6, 331 zu 52, 3).

75,4 „wird – sagen" (*φήσει*). Susemihls *φησί* dürfte Druckfehler sein. Weder bei Bekker, der *φήσει* (= K^b) im Text hat, noch bei S. eine Bemerkung im Apparat.

75,5 „nichts mehr"(*οὐκέτι*). Hier kommt man mit der Annahme einer Ellipse nicht mehr durch. Aber jede Ergänzung ist unsicher. Am einfachsten wäre *οὐκέτι ⟨εἰδήσεις⟩*: 83a17 oder *οὐκέτι ⟨ἔχω, τί λέγω⟩.*

75,6 „derartigen" (*ὑπὲρ τῶν ἄλλων-τῶν τοιούτων*). Auffallende Trennung des Zusammengehörigen.

75,7 „ähnlich" (*ὁμοίως*). Rückgreifen auf a21. – Wir haben hier wohl eine Art Attraktion statt *ἐπὶ τοῦ γνωρίζειν τὰ πάθη* oder *ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν παθῶν ἔχει περὶ τὸ γνωρίζειν.*

75,8 „nicht so" (*τὸ δ' ἐστὶν οὐ τοιοῦτον*). Keine Parallele.

75,9 „auch hier" (*ἐνταῦθα-ταῦτα*). Schlechter Stil. Merkwürdig, wie sich hier in *ταῦτα* der Inhalt der gesamten bisherigen Vorlesung versteckt. An ihrem Beginn (82 a5–7) schien das Wissen etwas optimistischer beurteilt.

75,10 „wir sagen" (*φαμέν*): 84b31; 1204a28.

75,11 „dann, wenn" (*ἐκ τοῦ*). Trotz Susemihls halber Zustimmung zu Rassows (^{3}1874, 109) Vorschlag, *ἐν τῷ* zu wiederholen, sollte man nichts ändern. Ein *ἔσται* nach *χρῆσθαι* ergänzt sich leicht in Gedanken. – Im folgenden wieder ausnehmende Pedanterie in der Formulierung. Immerhin glaubt man die Absicht zu merken, daß speziell von der gegenwärtigen Ethikvorlesung gesagt werden soll, ihre Aufgabe sei nicht, die Anwendung des Wissens zu lehren. Das aber kommt mit *αὕτη ἡ πραγματεία*

präziser heraus als mit τὸ εἰδῆσαι ταῦτα (a 35). – Siehe EN 1153 a 23–25. Dazu Burnet: „The art of medicine makes a man able to heal, but it does not produce the act of healing. For that προαίρεσις is also required."

Kapitel 11–17

Die Freundschaft (im folgenden „Fr."). Literatur: Zur allgemeinen Orientierung Band 6, 508; Arnim [1]1924, 96–124. Dazu die Rezension von Kapp 1927, 19–38; Arnim [4]1927, 225–230. 243–253 (Stellungnahme zu Kapp). [5]1927, 96–126 (vorwiegend Güterlehre). [7]1928, 3–15; Walzer 1929, 241–260; Theiler 1934, 355–357; Schächer 1940 (s. o. S. 141).

Wir glauben durch die bisherigen Untersuchungen nachgewiesen zu haben, daß MM nicht als mechanisch aus zwei Vorlagen (EE, EN) gefertigtes Kompendium zu begreifen ist, aber auch nicht den Endpunkt eines organisch verlaufenden Schrumpfungs- und Entplatonisierungs-Prozesses darstellt. Umgekehrt kann man aber auch nicht sagen: wie eine von vielen Forschern angenommene Ur-Ilias sich zur jetzigen Ilias verhält, so MM zu EN. MM ist nicht die Urzelle, aus der sich, wiederum in einem organischen Prozeß, zunächst EE, dann (etwa aus MM + EE?) die Nikomachische Ethik entfaltet hätte. Sondern Ar. hat zu verschiedenen Zeiten mit einem Grundstock von Aporien und Problemen, die dem philosophischen Bewußtsein stets präsent waren, dasselbe Thema mit zunehmender Ausführlichkeit behandelt: die Fr.-Abhandlung der EE ist rund zweimal, die der EN rund dreimal so lang wie die von MM. Das Weiterarbeiten geschah aber nicht in der Form, daß Ar. sein erstes Manuskript vorgenommen und nun durch Streichungen, Erweiterungen und Umstellungen eine neue Vorlesung „gemacht" hätte, im Grunde also immer in einer gewissen Abhängigkeit vom Urmanuskript geblieben wäre. Nichts weist in den späteren Ethiken auf einen Bezug dieser Art zu den früheren hin. Weiter haben wir erkannt, daß MM durchgehend mit der Topik und nicht selten mit Platon und der Alten Akademie enge Zusammenhänge aufweist, die uns berechtigen, sie für den ersten Entwurf der Ethik zu halten, vorwiegend der reihenden Fixierung der Teilgegenstände dienend und noch wenig an „das Leben" herangehend. Wir werden also im folgenden nicht mehr Punkt für Punkt die Kompilationstheorie berücksichtigen, wohl aber EE und EN dauernd im Auge behalten, um so zu einer möglichst präzisen Vorstellung von der besonderen Art von MM zu kommen.

Kapitel 11

75,12 „Zu all dem – hinzu . ." Begründung des neuen Themas. Parallelen zu MM 1208 b 3–7: EE 1234 b 18–35 a 4: EN 1155 a 3–31.

Man kann sich gewiß keine Ethik vorstellen, in der die dianoëtischen vor den ethischen Tugenden stünden. Wohl aber sieht man den drei Einleitungen zum Fr.-Thema an, daß für dieses der Platz nicht mit Notwendigkeit zu fixieren war. Da die Fr. zu den äußeren Gütern gehört, konnte sie im Zusammenhang mit diesen behandelt werden; sie ließ sich auch an die Gerechtigkeitslehre anschließen oder in sie einbauen, sie konnte aber auch als Appendix an den Schluß der Pragmatie gestellt werden. Ob es in EE heißt, die Fr. zu untersuchen sei nicht minder angebracht als τὰ περὶ τὰ ἤθη καλὰ καὶ φευκτά, oder ob Ar. in EN sagt: „Darnach wollen wir von der Fr. sprechen,

denn sie ist eine Art Tugend", oder ob er in MM als Grund angibt, die Fr. gehöre zur Eudaimonie – man sieht auf jeden Fall, daß die Fr.-Lehre eine Erweiterung des ἦθος-Kreises darstellt und eine Monographie ergeben mußte, die in gewissem Sinn das Thema περὶ ἠθῶν sogar sprengte, so wie es die Lehre von der Gerechtigkeit tut, sobald sie Rechtslehre geworden war. Trotzdem ist kein Anlaß zu der Annahme, es habe jemals einen Ethikentwurf ohne Fr. gegeben. Seit Platons Monographie gehörte sie gewiß zum thematischen Grundbestand; in der Akademie ist sie von Philippus von Opus, Speusippos und Xenokrates behandelt worden, und dann wieder von Theophrast (O. Regenbogen 1940, 1485–6) und von Klearch.
Aber die Dispositionsstelle war in dem Ethikentwurf des Ar. frei. Die Abhandlung in EE hinter Buch VIII zu schieben ist bisher nur mit unzulänglichen Gründen versucht worden. Ich gehe nicht weiter darauf ein. Daß sie in EN nicht aus dem Verbande genommen werden kann, daß also nicht eine ursprünglich selbständige Monographie unorganisch zwischen die beiden Lust-Abhandlungen gedrängt wurde, hoffe ich in Band 6 gezeigt zu haben. Der reihende Charakter der MM, die ja nicht eine Großkomposition im Sinne der NE sind, legt nahe, das Werk damit schließen zu lassen, also nicht nach II 17 noch eine eindrucksvoll steigernde und abrundende Rückkehr zur Eudaimonie zu erwarten. Es widerspricht auch nicht dem Charakter von MM, den Schluß des Werkes mit II 10 anzusetzen und den Fr.-Traktat als Appendix zu werten. Wenn allerdings Schächer (II 17) aus der Einleitung herausliest, „daß der Verf. von MM im Grunde eine Erörterung der φιλία im Aufbau seines Lehrganges entbehren zu können glaubt", so dürfte hier der Wunsch, den Anonymus in der traditionellen Weise zu belasten, der Vater des Gedankens gewesen sein.

Wir hatten gleich zu MM I 1 festgestellt, daß das Eudaimonie-Thema sich erst recht spät aus dem ἀγαθόν-Thema herausschält (84a11); wir sahen weiter, daß das auf der logice vorgenommenen Güterdiärese basierende ἀγαθόν-Thema weiterhin der rote Faden bleibt, der sich durch MM zieht. Dabei ist klar zu sehen, daß Ar. nicht von einem sozusagen im luftleeren Raum schwebenden ἀγαθόν handelt, sondern daß er, wenn er ἀγαθόν sagt, die Eud. meint, sei es als Telos = ἄριστον ἀγαθόν, sei es als ἀγαθά-enthaltendes Phänomen. Aber zum gestaltgebenden Prinzip der Vorlesung hat Ar. die Eud. in MM nicht gemacht. Damit mag zusammenhängen, daß er sich in den späteren Teilen der Vorlesung bemüht, die Eud. wenigstens formal und mit einer gewissen Akzentuiertheit in Zusammenhang mit anderen Phänomenen zu bringen: in II 7 mit der Lust, in II 8 mit der Eutychie – was er in den anderen Ethiken nicht zu tun brauchte, weil das Nötige in den programmatischen Eingangsteilen geschehen war. Wenn er jetzt die Fr.-Abhandlung damit begründet, daß die Fr. in die Eud. mithineingenommen werden müsse, so bleibt er also bei dem in II 7 und 8 geübten Verfahren. Und er bleibt auch insofern konsequent, als er es bei dieser Inbeziehungsetzung bewenden läßt und bis zum Schluß nicht mehr auf die Eud. zurückkommt. Ein Indiz für frühe Abfassung liefert diese Einleitung nicht. Sie zeigt gegenüber EE und EN die übliche logisierende Kargheit, die besonders hervortritt, wenn man die lebensnahe Fülle von EN danebenhält. Die Vertreter des Spätansatzes aber könnten den Befund nur so beschreiben: Der Anonymus hat sich weder von der Lebensfülle von EN beeindrucken lassen, noch hat er die beiden Grundgedanken von EE, nämlich die Verwandlung der Fr. in eine ethische Tugend und die Beziehung zur „Politik", für brauchbar gehalten – obwohl der erstere sich vollständig mit der eigenen Thematik περὶ ἠθῶν gedeckt und der letztere dem Verfasser von 81a25–b28 hätte will-

kommen sein müssen. Er excerpiert vielmehr, um es paradox auszudrücken, aus beiden Ethiken genau das, was nicht in ihnen steht: die Eudaimonie. – Zur Überleitungsformel (*ἐφ' ἅπασι τούτοις*): sie bedeutet dasselbe wie *μετὰ ταῦτα*. Eucken 1868, 51: „Aber wohl nur in unechten Schriften." Belege ebendort aus Rhet. ad Al. (z. B. 1439a33 *ἐπὶ τούτοις ἅπασι*). Alle Zeugnisse aus dieser Rhet., die früher zur Illustrierung des Sprachgebrauchs von MM beigebracht worden sind, sind unter dem Gesichtspunkt zu werten, daß das Buch des Anaximenes ± 340 anzusetzen ist.

75,13 „sich – erstreckt" (*παρατείνουσαν παρά*). EN 1172a23: *διατείνει ταῦτα διὰ παντὸς τοῦ βίου*. Das itr. Verbum nur hier und in der Zoologie. Zu *παρά* bemerkt Eucken a. O.: Erstrecken über einen Zeitraum hin, „doch dies nicht so sehr in echten als in unechten Schriften". Das mag sein; aber Herodot VII 46 *παρὰ τὴν ζόην*. Leges 733a4 *λυπεῖσθαι παρὰ τὸν βίον ἅπαντα*. Demosthenes 18, 10 *εὔνοια παρὰ πάντα τὸν χρόνον*.

75,14 „mit hinzugenommen" (*συμπαραληπτέα*). EN 1098b26 *ἕτεροι δὲ καὶ τὴν ἐκτὸς εὐημερίαν συμπαραλαμβάνουσιν*. Stewart I 122.

76,1 „die Aporien" .. Parallelen zu MM 1208b7–26: EE 1235a4–b12. 18–23: EN 1155a32–b16.

Der Vergleich der drei Aporienfassungen, wobei die Eigenart von MM deutlich wird, ist von Arnim [1]98–100, sowie [4]246–9 (gegen Kapp 23–6) mit exemplarischer Klarheit durchgeführt. Die Art, wie Ar. variiert, entspricht genau dem, was wir von der lebendigen, nie starren Gedankenbewegung des Philosophen erwarten dürfen: keine Festgelegtheit, weder in der Zahl der Aporien – die sich nicht etwa steigert –, noch in der Reihenfolge. Zu fragen, warum er in EE in die Aufzählung der Alternativ-Fragen über die Fr. bereits die Frage nach ihrem Objekt hineingebracht und damit „Verwirrung" geschaffen habe (Arnim), ist so wenig ergiebig wie etwa die, warum er zwischen die 5. und 6. Aporie eine methodische Bemerkung einschiebt. Eine unumstößliche Tatsache ist, daß, wie wir ja in den früheren Partien von MM immer wieder notiert haben, auch jetzt MM und EE zusammengehen. Nicht nur in dem sichtlich logischen Interesse – in EN hat das alles überragende Interesse an der Vielfalt des Lebendigen die Aporien auf 4 reduziert –, sondern auch dadurch, daß nur sie die schlichte, in EN nicht mehr behandelte Frage stellen, ob es „leicht" sei, sich zu befreunden, und daß nur sie das merkwürdige empedokleische Beispiel von dem Hund in concreto vorführen. Auch Schächer sieht natürlich diese Beziehungen, aber er will sie weginterpretieren. Es müsse mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß „diese Ähnlichkeiten der MM mit den Eudemien durch eine Vorlage der MM, welche ihrerseits auch die nach der Herausgabe der Nik. geschriebene EE benützte, vermittelt seien" (44. 115). Wir werden im folgenden auf diese mit unzureichenden Beobachtungen und Argumenten vorgetragene Hypothese nicht mehr zurückkommen. Die Rückkehr zu Spengels Eudemos halten wir für einen wirklichen Rückschritt.

Weiter steht fest, daß alle drei Ethiken von Platons Lysis inspiriert sind. Durch diesen Dialog scheint grundsätzlich der Beginn von Debatten über die Fr. mit den beiden Aporien: Sind die Gleichen – sind die Gegensätzlichen befreundet? festgelegt worden zu sein. Und wie Platon selbst bereits seinen Lysis benützt (Leges 837a6), so tut es auch Ar. in allen drei Fassungen. Der Grad der Benützung ist demgegenüber ohne Gewicht und ergibt jedenfalls kein chronologisches Indiz. Daß die

Frage der EE, ob das Nützliche die Grundlage der Fr. sei, nicht aus Lysis 214e4 stammen könne, weil dort *χρήσιμον* und *φίλον* nicht gleichgesetzt sind, sondern das Nützlichkeitsmotiv nur zur Widerlegung der *ὅμοιον*-Lehre dient, hat Arnim [4]249 mit Recht gegen Kapp (25) gesagt. Dagegen stammt wirklich aus dem Lysis, und nicht aus einem neuen Methodenbewußtsein des Ar., die in EE und EN vollzogene Distanzierung von der *ὅμοιον-ἐναντίον*-Lehre im physikalischen Sinn (Nachweis Band 6, 524). In MM spricht Ar. keine ausdrückliche Distanzierung aus, sondern referiert einfach. Ob man aber daraus mit Arnim ([4]247) folgenden Schluß ziehen darf: daß EE, obwohl sie sich von der Lehre distanziert, sie doch als erste voranstellt, als ob sie die wichtigste sei, erkläre sich daraus, daß sie in MM, „wo Ar. sie noch nicht diskreditiert hatte, mit Recht diesen Platz eingenommen hatte" – das scheint mir unsicher. – C. W. Müller, Gleiches zu Gleichem (Klass.-ph. Studien 31, 1965).

76,2 „heißt es" (*φασί*). Über die Zitate Band 6, 511 zu 171, 5. 7.

76,3 „ein Hund." Kranz bemerkt in Vors. [6]31 A 20 a zu *ὅμοιον* : „worin das bestehen soll, unklar." Die Lehre „einiger Naturforscher" über das *φέρεσθαι εἰς τὸ ὅμοιον* (De gen. anim. 741 b 10) gehört wohl nicht hierher. Sind Teile des Tieres „erdhaltig" und liegt darin eine Ähnlichkeit mit dem Ziegel (Meteor. 383 b 20)? Gehört hierher Theophrast, CP I 6, 2. II 5, 4; 7, 1? – Die Dialogisierung des doxographischen Berichts entspricht der Eigenart von MM.

76,4 „mühsam" (*ἔργον*): *ἔργον ἐστὶν σπουδαῖον εἶναι* (86 b 36); s. o. S. 222 zu 18,1.

76,5 „mit zutunlichem W." (*προσεδρεύσαντες*). Sonst nur in der Zoologie und Politik (II und VIII). – Bei dieser Aporie beschränkt sich Ar. nicht auf das Referat, sondern gibt auch gleich die Widerlegung. Dies ist der Grund, warum sie später nicht mehr behandelt wird (Arnim [1]100–101).

76,6 „Zuerst nun . ." Eliminierung der „Fr." zu Gott und zu Unbeseeltem. Parallelen zu MM 1208 b 26–35: (EE 1239 a 17–19; 1242 a 32–5; 1238 b 18; 1236 a 10. 37 a 39. 39 b 40. 41 a 9): (EN 1155 b 27–31; 1158 b 33–6; 1159 a 4–8).

Gewiß hätte Ar. den Inhalt dieses Abschnittes auch als weitere Aporie formulieren können. Er tut es deshalb nicht, weil sie im Gegensatz z. B. zur *ὅμοιον*-Aporie für die späteren Teile der Darstellung nichts ausgibt. Die Fr. zu Gott wie zum Unbeseelten wird also sofort ausgeschaltet – wie die *ῥᾴδιον*-Aporie. Es geschieht mit der Dezidiertheit, die wir auch früher schon beobachtet haben (*οὐ λεκτέον* 82 b 4; *ὑπὲρ τοῦ θεῶν ἀγαθοῦ* 82 b 16. 27. 31; 83 a 3. 22; *οὐ τοῦτο ζητοῦμεν* 84 a 13. 36; 93 b 11. 18; 95 a 6. 32). Kein Grieche der klassischen Zeit hätte jemals sagen können, er habe eine Zuneigung zu Gott. Es gibt seit dem homerischen *διίφιλος* nur *φιλία* (= Gunstbezeigung) von Gott her, niemals zu Gott hin, also keine echte Wechselseitigkeit. Daß der Mensch auf Grund von Voraussetzungen, die in adeliger Abstammung liegen, oder später auf Grund ethisch oder geistig wertvollen Handelns, von Gott „geliebt" wird, d. h., daß es ihm gut geht, so daß die Mitwelt es beobachten kann, das ist die einzige Form einer *φιλία*-artigen Beziehung zu den *κρείττονες*, die der Grieche kennt. Wenn wir uns auf Platon und Ar. beschränken, können wir nur feststellen, daß dies eine kontinuierliche Vorstellung ist von Rep. 612 e 2–613 b 1 und Leges 716 c 1–d 4 bis EN X 9, 1179 a 23–32 (der Philosoph ist auf der höchsten Stufe geistiger Energie *θεοφιλής*).

Die Aussagen von EE und EN habe ich in Band 6, 520 zu 180, 3; 530 zu 188, 4; 597 zu 236, 1 geprüft und Walzers Meinung widerlegt, daß Ar. auf der Stufe von EE „noch unbedenklich“ von „dieser (nämlich den Leges a. O. zu entnehmenden) Verbindung des Menschen mit der Gottheit“ Gebrauch mache, daß EN über die Möglichkeit einer Fr. mit der Gottheit „weniger zuversichtlich“ denke (227), und daß in EN X zwar frühere Töne wieder anklingen, aber nicht mehr „mit ihrer alten Kraft“ (228). Abgesehen davon, daß ich nicht weiß, wo Walzer die „Kraft“ in EE findet, ist kaum ein Begriff so wenig für entwicklungsgeschichtliche Verwendung geeignet wie die volkstümliche *θεοφιλία*. Es gibt eine einzige, von Walzer übersehene Stelle in EE, die die „Zuversicht“ der EE zu bestätigen scheint: 1242a33: „Zwischen Vater und Sohn ist dieselbe Fr. wie zwischen Gott und Mensch, zwischen Spender und Empfänger, kurz, zwischen dem von Natur Herrschenden und dem Untergeordneten.“ Aber das steht in dem Abschnitt über Fr. und Recht und da hat es Sinn. Es ist nur die philosophische Formulierung für das „Gebot der Volksmoral“ *δεῖ θεοὺς μὲν σέβεσθαι, γονέας δὲ τιμᾶν* (Plutarch, Mor. 7e). In EN lautet dies: den Göttern gebührt wie den Eltern *τιμή* (1163b16; Band 6, 535 zu 193, 4; 1164b5; 1165a24). Man ist also verpflichtet zu gewissen Kulthandlungen, zu *εὐσέβεια*, „die Gesinnung geht es nichts an“ (Wilamowitz, Platon I 54). Man sieht: ein Wechselverhältnis ist das nicht; dies sagt Ar. in MM ganz klar und damit ist er Platon genauso nahe oder fern wie in den anderen Ethiken.

Was aber die „Fr.“ zu unbeseelten Dingen angeht, so darf ich auf Band 6, 513 zu 172, 2 verweisen. Eine „Entwicklung“ zeigt sich hier immerhin in der Terminologie; denn Ar. hat gemerkt, daß da der Begriff *φιλία* unpassend ist, und hat das Wort *φίλησις* geprägt, das MM und EE noch nicht kennen, genauso wenig wie *ἀντιφίλησις* (*ἀντιφιλία* EE 1236b3, nicht von der Beziehung zu *ἄψυχα*, ist *ἅπαξ λεγόμενον*). Der Anonymus hat sich natürlich wiederum, stumpfsinnig, die verfeinerte Terminologie entgehen lassen und ist zu *φιλία* zurückgekehrt.

76,7 „welche Form?“ (*ποίας*). Ähnlich 82b7: *ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ πῶς λεγομένου* sc. *λεκτέον*); *οὐ γάρ ἐστιν ἁπλοῦν*.

76,8 „meinen sie“ (*ὡς οἴονται*). Die anderen Ethiken geben keinen Anlaß, hier an die Meinung einer Schule zu denken; es ist die der *πολλοί*.

76,9 „kein Raum“ (*δέχεται*). Vom logischen „Zulassen“. Auch *ἐπιδέχεσθαι*. Wiederholt in Cat. Top. und EN. Immer mit Artikel beim Objekt. – Ich halte Spengels ⟨*τὸ*⟩ *ἀντιφιλεῖσθαι* für notwendig. – Anders *ἐνδέχεται* (b31).

76,10 „Liebe – zum Wein“ (*φιλία πρὸς τὸν οἶνον*). Aus dem folgenden (*διὸ δή*, Fehlen der die Fr. konstituierenden *ἀντιφίλησις*) sieht man, daß dies populär gemeint ist; also kein Widerspruch zu EN 1155b29 (Band 6, 513 zu 172, 2).

77,1 „Gegenstand der Fr.“ Weiterhin behandelt der Abschnitt die drei Arten der Fr. und gibt die Lösung der Aporie D. Parallelen zu MM 1208b36–1209a37: EE 1235b18–1236a33: EN 1155b17–1156a19. Literatur: Ramsauer 74–6; Arnim [1]20–3. 101–3; Kapp 26–8; Walzer 103; Arnim [9]26–7; Theiler 356; Schächer 79–88.

Man kann die Unterschiede der drei Ethiken an der Terminologie studieren. Doch käme man da über Statistik nicht hinaus. Ob z. B. der Gegenstand der Fr. *φιλητόν*

heißt oder *φιλούμενον*, oder in EE sogar noch einmal (1235b19) mit dem Begriff *φίλον* bezeichnet wird, so als wäre dessen Unbrauchbarkeit nicht schon längst und auf drastische Weise im Lysis erwiesen worden – darauf kommt wenig an. Auch nicht darauf, daß in EE z. B. *τινὶ ἀγαθόν* etwas anderes bedeutet als in EN *αὐτῷ ἀγαθόν* oder daß das *φιλητόν* von MM in EN *ἁπλῶς φιλητόν* und das *φιλητέον ἑκάστῳ φιλητόν* heißt. Im wesentlichen lehren die drei Ethiken dasselbe. Dagegen ist ein wirklicher Unterschied in der Stoffbewältigung, wenn MM, und nur MM, in organischer Weise die Herausarbeitung der vollkommenen Fr. mit der Lösung der Aporie verbindet, ob Fr. zwischen dem Guten und dem Schlechten möglich sei.

Entscheidend aber scheint mir, daß die Behandlung in MM vollständig vom logischen Interesse bestimmt ist: MM gibt Güterlehre, angewendet auf das Phänomen der Fr., und darin dürfen wir wieder den frühen Ar. erkennen. Keine der anderen Ethiken stellt mit solcher Dezidiertheit an den Anfang den Satz: „Das *φιλητόν* ist nichts anderes als das *ἀγαθόν*." In diesem Sinne besteht Nähe zum Lysis, der ja viel weniger ein Fr.-Traktat als eine Etappe der platonischen Wertlehre ist. Auch die EE ist noch stark an der Güterlehre orientiert, aber es ist nicht zu verkennen, daß ihr Einleitungssatz: „Ist das Angenehme oder das Gute das *φιλούμενον*?" nicht mehr die Radikalität von MM aufweist. Auch beobachtet man in ihr bereits jenen Bezug zum „Leben", der in MM völlig fehlt. Sie bezieht den Eros ein, die Kinder, die Tiere, gibt Beispiele (1235b35–9) und vor allem die für logische Behandlung ganz irrelevante Bestimmung, das Lieben und Geliebtwerden dürfe den Partnern „nicht verborgen bleiben" (1236a15). Von EN aber hat Arnim ([1]102) treffend bemerkt, daß für Ar. „die Unterschiede des *ἁπλῶς ἀγαθόν*, *τινὶ ἀγαθόν*, *φαινόμενον ἀγαθόν* und ihr Verhältnis zum *χρήσιμον* und *ἡδύ* keine ernstlichen Probleme mehr" sind; „ebensowenig das logische Verhältnis der drei Fr.-Begriffe zueinander". EN ist eben eine auch mit bemerkenswerten Stilmitteln unternommene Durchleuchtung des Lebens; folglich steht auch in ihr das Motiv des *μὴ λανθάνειν*, der „sichtbaren Zuneigung" (1156a4) und ist die starre Güterlehre tiefgreifend umgewandelt in den „menschlichen" Satz, Fr. bestehe darin, daß man dem Freund das Gute um der Person des Freundes willen wünsche (1155b31). Und so kann Ar. auch leicht überleiten zu dem Thema der Auflösbarkeit der Lust- und Nutzfreundschaft und zu einer kleinen Studie über die Fr. der Jungen unter sich und der Alten (1156a19f.).

Wiederum gehen auch in diesem Abschnitt MM und EE zusammen, was Schächer (74[0]) vergeblich wegzudeuten sucht. Nur in ihnen (EE 1236a16–32) wird das gegenseitige Verhältnis der obersten Fr.-Form und der beiden unvollkommenen auf die gleiche Weise, logisch, bestimmt: sie heißen nicht Fr. im Sinne der bloßen Gleichheit des Namens (Homonymie), sondern sie heißen so, weil sie einen gemeinsamen Bezugspunkt haben, „irgendwie an ein und derselben Grundgegebenheit hängen" (MM 1209a22). Daß hier in beiden eine Erkenntnis zugrunde liegt, die wir auch in der Metaphysik finden, ist schon von Michael Ephesios (461, 12–16; s. o. S. 107) festgestellt worden, der bereits die Folgerung zieht, daß Ar. in den Fr.-Büchern den Begriff *εἴδη φιλίας* im uneigentlichen Sinne gebrauche. Die drei Stellen aus Met. IV, VII, XI bei Stewart I 86 zu EN 1096b27; Arnim [7]1928, 7; in Rhein. Mus. 88, 1939, 225–6 und z. T. bei Schächer 73 A. 61, der zu Unrecht behauptet (84), daß der Verf. von MM den Begriff des *ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν λεγόμενον* „nicht mehr recht versteht". Vergleiche dagegen Arnim [7]1928, 5–9. Ich schreibe die Stellen nicht aus, sondern gebe nur die Leitworte: *ἰατρικόν*, wozu in MM noch *μαχαίριον* und *ἠρτῆσθαι* (Theiler

356; Met. 1003b17) kommt. Ein Zweifel an der Beziehung zur Met. ist also nicht möglich. Doch wollen wir uns auf eine chronologische Debatte nicht einlassen, sondern nur anmerken, daß das in Buch XI der Met. verwendete Beispiel des Operationsmessers (*μαχαίριον* 1061a4) in jener Schicht steht, die zwar Schülernachschrift ist, aber von Jaeger ([1]1923, 216f.) unter der Zustimmung von Ross (Met. II 305) inhaltlich zu den ältesten, assischen Teilen der Met. gerechnet wird, während Buch IV (*ἠρτῆσθαι*) nach Jaeger (218) einer „späteren", nicht jedoch der jüngsten Met.-Schicht angehört.

77,2 „objekt.-subjekt. Gegenstand" (*φιλητόν, φιλητέον*). Geklärt und, wie wir hoffen, endgültig von dem Verdacht des stoischen Einflusses (s. o. S. 325) befreit durch Arnim [1]20–3. Gegen Walzers (103) Vermutung, daß Theophrast dahinter stecke: Arnim [9]27. Noch nicht beachtet ist, daß dieselbe Unterscheidung auch in EN wiederkehrt. Der Kürze halber drücke ich 1165b13–15 gleich in der Sprache von MM aus: „*φιλητόν* ist nur das *ἀγαθόν*. Wenn aber ein ursprünglich guter Freund schlecht wird, steht man vor dem Problem: er ist zwar kein *φιλητόν* mehr – aber vielleicht noch ein *φιλητέον*? Antwort: der Schlechte ist weder *φιλητόν* noch *φιλητέον*". Letzteres ist (Text nach Stahr-Bywater) mit *οὔτε δεῖ* sc. *φιλεῖσθαι* ausgedrückt, womit dasselbe wie in MM gemeint ist: er ist kein subjektiv-notwendiger Gegenstand.

77,3 „mithin" usw. (*ὥστε – φιλητόν*). Text von 1209a2–3 nach M^b. Wie man Ar. jemals (mit K^b) sagen lassen konnte, es sei jeder subjektiv-notwendige Gegenstand der Fr. für sie auch ein objektiver Gegenstand, ist unbegreiflich. Begründung des Textes von M^b bei Arnim [1]20 und [5]113–4. Ebendort (116) auch kurze Begründung, warum Lust und Nutzen „mit dem participium necessitatis als *φιλητέα* und *βουλητέα* bezeichnet werden". – EN 1113a23: *ἁπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλητὸν εἶνα ταγαθόν, ἑκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον.*

77,4 „Hier – Gedankengangs" (*ἐνταῦθα καὶ διὰ τὸ τοιοῦτον*): s. o. S. 356 zu 49,3.

77,5 „oder nicht?" (*πότερον – ἢ οὔ*): s. o. S. 173 zu 7,3. An dieser Stelle, sowie 1209b38, ist es noch klarer als oben 1208b23 und dann 1209a37, daß Ramsauers (7) Beobachtungen nicht fein genug sind. Denn hier könnte man *ἢ οὔ* nicht mit „schwerlich" u. dgl. wiedergeben. Die Frage ist hier genauso gebraucht wie viele Male in Met. XI 1 u. 2.

77,6 „Wertes–Nützliche" (*ἀγαθόν, ἡδύ, συμφέρον*). Arnim [2]1926, 22: „Die drei möglichen *σκοποί* aller Handlungen, *καλόν, συμφέρον, ἡδύ*, ihr gegenseitiges Verhältnis zueinander und ihre Verbindung im höchsten Gut und in der vollkommenen Fr. waren ein Gegenstand von großem Interesse für Ar., als er die Große und die Eudemische, nicht mehr als er die Nik. Ethik verfaßte. Es handelt sich hier nicht um eine Einteilung der Güter in Arten, sondern um die Zerlegung des höchsten praktischen Gutes in die drei in ihm vereinigten Bestandteile". – In der fast ausschließlichen Verwendung des Terminus *συμφέρον* in MM, an dessen Stelle namentlich in den Fr.-Abhandlungen der beiden anderen Ethiken *ὠφέλιμον* und *χρήσιμον* treten, sieht Arnim [5]1927, 116–118 mit Recht eine Nachwirkung der Topik (z. B. 102b16; 105a28).

77,7 „war" (*ἦν*): 1208b37.

77,8 „alle Werte“ (παντελοῦς). In dieser Namengebung dürfte sich etymologisches Interesse zeigen (1209a34: ἐξ ἁπάντων οὖσαν; 1209b4), mehr als in dem τελεία von EN; denn die oberste Fr. ist offenbar so genannt, „weil sie alle drei τέλη (nämlich ἀγαθόν, ἡδύ, συμφέρον) in sich vereinigt“ (Arnim [7]1928, 5). Ich meine, man sollte den Glauben aufgeben, daß die πρώτη φιλία der EE (1236 a 18; b 28) ein „unmittelbarer“ Abkömmling des πρῶτον φίλον des Lysis ist, worauf die entwicklungsgeschichtliche Forschung seinerzeit viel Wert gelegt hat (W. Jaeger [1]1923, 254; Walzer 205). Zum mindesten kann man sie nicht direkt aus dem Lysis ableiten. Das πρῶτον φίλον dort ist jener oberste Wert, der den regressus in infinitum beendet. Was das mit dem Problem des πολλαχῶς λεγόμενον und des πρὸς ἓν λεγόμενον zu tun hat, ist schwer einzusehen. – Arnim wird recht haben, wenn er die Frage, wo diese Lehre erstmals entwickelt wurde, in der πρώτη φιλοσοφία oder in der Ethik, sich für erstere entscheidet ([7]1928, 8).

78,1 „von ein u. derselben“ (ἀπὸ ταὐτοῦ). De gen. et corr. 322b29: σχεδὸν μὲν οὖν ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ὀνομάτων ἕκαστον λέγεται πολλαχῶς, καὶ τὰ μὲν ὁμωνύμως τὰ δὲ θάτερα ἀπὸ τῶν ἑτέρων καὶ τῶν προτέρων, οὕτως ἔχει καὶ περὶ ἁφῆς. Dazu H. H. Joachims Kommentar, Oxford 1922, 141–2.

78,2 „Diese Aussage“ (ταῦτα λέγονται). Zum Plural des Verbums s. o. S. 190 zu 10,7. – Ich zweifle, ob nicht nach ἐπιστήμη Punkt zu setzen und dann fortzufahren ist ταῦτα ⟨δ'⟩ οὐχ.

78,3 „steuert-zu“ (βαδίζει). Im übertragenen Sinn, fast wie φέρεσθαι, wo wir im Deutschen sagen: „es läuft auf etwas hinaus“ (a 39 ζητεῖ), nur hier und Anal. Post. II 13, 97b14. Vielleicht schon Plato, Meno 84a3. Wieder ein Anzeichen für die Beziehung von MM zu den log. Schriften; EN 1180b21 βαδιστέον ἐπὶ τὸ καθόλου: hier ist keine Spur einer passiven Nuance.

78,4 „Wird nun also . ?“ Antwort auf die Fragen B, D, E. Parallelen zu MM 1209 a 37 bis b 11: EE 1236b10–26; 1237b27–32; 1238a30–b14: EN 1157a16–20; 1157b1–5.

Die Notierung der korrespondierenden Stellen bei Susemihl ist, wie nicht selten, ganz unzureichend. Der Abschnitt bildet das Supplement zu dem vorhergegangenen logischen, der die Aporie D enthalten hatte, und streift zugleich, kurz antwortend, die Aporie B (Gleiches bedarf nicht des Gleichen), so wie die Aporie E (Fr. unter Schlechten möglich?). Sachlich lehren alle drei Ethiken das gleiche, aber nur MM greift auf die aporetische Formulierung zurück, behält also die ab I 34 beobachtete πότερον-Form bei und erweist sich auch von dieser Seite als früharistotelisch (vgl. Met. XI 1 u. 2). Durch die relative Anerkennung der niedrigeren Fr.-Arten sind alle drei Ethiken gleich weit von der Lysis-Position entfernt: ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος (214d5). Am schärfsten formuliert Ar. in EE (1236b21): „Von 'Freund' nur im Sinne der 'ersten' Fr. sprechen heißt den φαινόμενα Zwang antun.“ Wenn ich recht sehe, gibt es auch in diesem Abschnitt eine deutliche Verbindung zwischen MM und EE. Beide führen nämlich einen fingierten Gegner ein, der behauptet: Weil die Nutz- oder Lust-Fr. nicht vollkommene Fr. ist, ist sie keine Fr. (MM 1209a31: EE 1236b12. 18), MM darüber hinaus auch bei der Wiederholung der Aporie B (1209a38: 08b19). In EN gibt Ar. nur noch reine Feststellungen.

78,5 „abgegrenzt“ (διώρισται). In EN (1158a18–21) wird die Nutz-Fr. an Rang beträchtlich unter die Lust-Fr. gestellt. Davon war in MM keine Rede. Ich verstehe

also den Satz entgegen der üblichen Auffassung („Nutz-Fr. ist etwas anderes als Lust-Fr. und Fr. auf Grund der Tugend") so: „als je andere ist abgegrenzt worden (1209a7. 17. 28. 34) Lust-, Nutz- und Tugendfreundschaft" (EE 1236a31).

78,6 „die Hochwertigen" (*τούτους*). Brachylogie: *πολὺ μᾶλλον τοὺς σπουδαίους φίλους εἶναι*.

78,7 „alle Werte" (*πάντα τἀγαθά*). Kein Grund, die nachlässige Formulierung etwa nach 1209a34 zurechtzurücken. Ebensowenig wird man in der nächsten Zeile schreiben: *ἀλλ' ὁ σπουδαῖος καὶ τῷ φαύλῳ* oder gar nach *ἡδύς* noch einsetzen ⟨*ὁ φαῦλος*⟩.

79,1 „diese Leute" (*τούτους*). Damit sind noch nicht die Schlechten gemeint, sondern irgendwelche Interessenten: A und B haben gleiche Interessen, also befreunden sie sich. Dasselbe gilt, wenn A und B schlechte Leute sind. Der Satz wird aber nicht voll weitergeführt; er müßte lauten: es kann sehr wohl sein, daß gleiche Interessen auch bei Schlechten vorkommen ⟨und dann werden sie sich befreunden⟩.

79,2 „Sicherste-Fr. ." Stabilität und Labilität der drei Fr.-Arten. Parallelen zu MM 1209b11–20: EE 1236a33–b1. 19; 1237b10: EN 1156a19–22. 33–b1. 12.

Auch die beiden anderen Ethiken haben an derselben Stelle, nach der Ableitung der drei *εἴδη φιλίας* und vor dem neuen Einteilungsprinzip von *ἰσότης* und *ὑπεροχή*, einen ähnlichen Gedankengang, der den Rang der „ersten" Fr. hervortreten läßt. Über sie haben EE und EN viel mehr zu sagen als MM. Man sieht dabei leicht, namentlich an EE VII 2, wie die zuströmende Fülle der Erfahrung einer durchsichtigen Darstellung nicht geringe Schwierigkeiten machte, Schwierigkeiten, die Ar. bezeichnenderweise gerade in der letzten Redaktion (EN), als er in der Darstellung der *ἠθικά* doch schon ein Erfahrener war, zu wiederholten methodologischen Reflexionen veranlaßten. Die Gedankenführung bleibt, wiederum am deutlichsten in EE, vielfach locker assoziativ. Scholastiker wie Elorduy (s. o. S. 119) und Schächer (s. o. S. 141) gewinnen daraus Argumente zu mancher Anklage, besonders gegen EN, indem ihr Ar.-Bild vorwiegend vom Organon her geprägt ist; aber sie verkennen sowohl den Ar. des Organon wie der EN, denn Ar. ist auch im Organon kein Scholastiker. Das vielfach assoziative Verfahren in EE und EN ist nicht Unvermögen, sondern die Fülle des Stoffs verbietet von selbst die logisierende Geradlinigkeit, die noch möglich war, solange die Fülle des Empirischen in Latenz gehalten wurde, also in MM. Gerade die Tatsache, daß hier Ar. das Konkrete von der ersten bis zur letzten Zeile konsequent draußen hält, also nicht unberechenbar an dieser oder jener Stelle durch breites Verweilen bei Konkretem sozusagen aus der Rolle fällt, ist ein sicheres Anzeichen dafür, daß hinter der ersten Ethikfassung eine Konzeption steckt. Es läßt sich an Hand des Textes nicht beweisen, daß diese Armut an Konkretem sekundär, also Verarmung ist, daß aus dem lebendigen Leib der EN die Knochen gelöst worden sind und wir auf diese mechanische Weise das Skelett der arist. Ethik bekommen haben.

Die Spuren, die auf engeren Zusammenhang mit EE weisen, sind auch in diesem kleinen Abschnitt nicht zu übersehen. In MM ist die Nutz-Fr. die der *πολλοί*, in EE (1236a33) die der *πλεῖστοι*, was dasselbe bedeutet. Nur MM und EE (1236b1) bezeichnen die oberste Fr. als die der *βέλτιστοι*, gebrauchen also den altertüm-

licheren Ausdruck, der in EN auf Menschen überhaupt nicht mehr angewendet wird, sondern nur im Neutrum erscheint oder in der Formel *βελτίστη ἕξις*, die akademisch ist (s. o. S. 104). Und nur MM und EE bezeichnen die oberste Fr. als *βέβαιος*.

Dies führt uns zu einer, wie ich meine, entscheidenden Beobachtung. Nur diese beiden begründen nämlich diese Bezeichnung (MM 1209b13; EE 1237b10), während EN lediglich konstatiert (1156b12 *ἡ δ' ἀρετὴ μόνιμον*). In EE lautet die Begründung: Was *κεκριμένον*, d. h. durch prüfendes Urteil erkannt ist, das ist *βέβαιον*; und das Urteil ist dann richtig, wenn es nicht schnell und leicht zustande kommt. Fr. ist also dann beständig, wenn sie auf *ἐπιστήμη*, auf dem Wissen um den Wert des Freundes beruht; die Festigkeit des Wissens aber ist nicht leicht umzustoßen. Die Nicht-Umstoßbarkeit des Wissens aber ist alte akademische Lehre, die von Ar. in die Topik übernommen und die später übrigens aus der Akademie auch in die Stoa gewandert ist (Zenon war ja Schüler des Xenokrates und Polemon). Def. 414b10 *ἐπιστήμη = ὑπόληψις ψυχῆς ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου*. Top. 139b33 *ἐπιστήνη ἀμετάπτωτος*. Ob man nun sagt, die Tugend, auf der die Fr. beruht, falle nicht um und deshalb sei die Fr. fest, oder ob man sagt, das Wissen um die Tugend des Freundes sei fest (in der Sprache von MM: „falle nicht um") und deshalb auch die Fr. – das läuft auf dasselbe hinaus. Aber nur MM spricht die Sprache der Akademie und der Topik; *ἀμετάπτωτος* kommt im Corpus nur hier und an der Topikstelle vor. Zu *μετάπτωσις* (1207b12) s. o. S. 424. Und daß die Akademie es aus Platon hat, ist klar: Tim. 29b7. Im übrigen wird man wohl mit Recht in dem hohen Lobpreis der auf Tugend beruhenden Fr., der die Lobpreisung in EE und EN noch übertrifft, einen platonischen Ton hören dürfen. Warum wohl neben *βέβαιος* das anscheinend überflüssige *μόνιμος*? Nun, in der Timaios-Stelle haben wir eine ähnliche Situation: auch dort stehen sich zwei rangverschiedene Dinge gegenüber: wie in MM *παντελὴς φιλία* und die beiden von ihr abhängenden, so dort Urbild und Abbild. Letzteres ist der sichtbare Kosmos, ersteres das, wonach ihn Gott geschaffen hat. Wenn wir jetzt, so sagt Platon, beides im Worte darstellen wollen, so muß die Darstellung dem Dargestellten adäquat sein; die *λόγοι*, die *τὸ μόνιμον καὶ βέβαιον* darstellen sollen, müssen ebenfalls *μόνιμοι καὶ ἀμετάπτωτοι* sein. – Wenn die Stoiker die Tugend bestimmen als *λόγος ὁμολογούμενος καὶ βέβαιος καὶ ἀμετάπτωτος* (SVF I p. 50, 3) und die *ἐπιστήμη* als *ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου* bezeichnen (SVF III p. 147, 12), so dürfte klar sein, woher diese colores stammen.

79,3 „schönste" (*καλλίστη*). Im Timaios findet sich auch noch dieser Superlativ, kurz vor der eben zitierten Stelle (29a5), freilich nicht vom Urbildlichen, sondern vom Kosmos.

79,4 „mit-sich" (*συμμεταπίπτει*). Nur hier im Corpus Arist. Aber nicht hellenistisch, sondern Aeschines 3, 75. – EN 1156a33 *τῆς ἡλικίας δὲ μεταπιπτούσης καὶ τὰ ἡδέα γίνεται ἕτερα.*

79,5 „grobschlächtigen" (*ἐν τοῖς φορτικοῖς*). In den anderen Ethiken ist die Lust-Fr. die der Jugend; die Nutz-Fr. die des Alters. Aber EN 1095b16: In der Mehrzahl entscheiden sich die Leute, d. h. die besonders grobschlächtigen Naturen (*φορτικώτατοι*) für die Lust.

79,6 „Es kommt vor . ." Wir fassen als Sinneseinheit zusammen 1209b20–1210a5: Ärger in den niedrigeren Fr.-Formen, besonders in der Lust-Fr. Die Fr. der Guten

und die Lust. Parallelen zu MM 1209b20–33: EE 1242b38–43a6; 1244a34–6: EE 1165b13–17. 20–2. – MM 1209b33–10a5: EE 1236b31–2; 1237a18–b7; 1238a30–2; 1239b16–22; (1245a35–b11): EN 1156b14–24; 1157a1; 1170a4–9; (1170a13–b19).

Theiler (356) rechnet diesen Abschnitt (1209b20–37) und noch vier weitere zu dem Komplex „Fr. als soziale Erscheinung"; er sei in EE, EN zusammenhängend behandelt, in MM jedoch in fünf Teile aufgelöst und an verschiedenen Stellen untergebracht. Was nun unseren Abschnitt betrifft, so muß da ein Irrtum unterlaufen sein, denn die von ihm als korrespondierend bezeichneten Abschnitte (EE 1244a1–19; 31–6. EN 1164b22–65b36) reduzieren sich teils auf wenige Zeilen, die ich oben notiert habe, teils sind die oben angegebenen Parallelen von Th. nicht berücksichtigt. Klar ist, daß man mit dem Begriff „soziale Erscheinung" nicht durchkommt. Davon ist in MM 1209b20–10a5 nicht das geringste, und in den anderen Ethiken nur ganz wenig zu beobachten. Insoferne hatte Ramsauer (17) recht, daß sich weder in EE noch in EN ein „eigentlich paralleler Absatz" finde. Was ist der Sinn des Abschnitts? Man sieht sofort, daß das Thema der drei *εἴδη φιλίας* nocht nicht verlassen ist; es geht weiterhin um die Überlegenheit der Tugend-Fr. und zwar jetzt unter dem Gesichtspunkt, daß in ihr kein Ärger möglich ist und daß, wenn dieser in den anderen Fr.-Formen vorkommt, dies seinen Grund darin hat, daß sie eben nicht die Tugend als Basis haben. Der sich Ärgernde zieht aber in MM noch keine Konsequenz aus seiner Verstimmung; es bleibt alles innerseelisch; von dem in den anderen Ethiken hervortretenden Motiv der Auflösung der Fr. (bes. bei der Nutz-Fr. kann man da von sozialem Aspekt sprechen: *νομικὴ διάλυσις* EE 1243a7) ist in MM rein gar nichts vorhanden. Die Fr. der Guten, so heißt es dort, hat nicht Nutzen oder Lust als Ziel, sondern diese beiden sind Begleiterscheinungen der echten Fr. Dabei tritt die Nutz-Fr. von Anfang an (b22) deutlich gegenüber der Lust-Fr. zurück; diese wird nur mitgeschleppt, und so kann Ar., allerdings ohne es ausdrücklich zu sagen, anknüpfen an die Lust-Abhandlung (1206a20–5) und fragen: wie steht es in der Fr. der Guten mit der Lust? Wenn Tugend mit Lust wesenhaft verbunden ist, dann auch die auf Tugend basierende Fr. Mit diesem Gedanken beschäftigt sich EE viel öfter und intensiver als EN, und nur MM und EE (1236b32–3) formulieren ihn als Problem.

79,7 „daß man sich ärgert" (*ἀγανακτεῖν*). Es ist wohl kaum zu erhellen – mag auch Zufall sein – warum Ar. Begriffe, die Platon unzählige Male gebraucht, überhaupt nicht oder nur äußerst selten verwendet. *παιδαγωγεῖν* z. B. meidet er ganz. Für das im Attischen so häufige *ἀγανακτεῖν* notiert Bonitz nur Rhet. 1379a6; außerdem kommt es einmal in der Ath. Pol. vor. In EN findet es sich überhaupt nicht; dagegen steht es in MM viermal und einmal in EE (1244a34) in einem MM entsprechenden Zusammenhang.

79,8 „wundert" (*θαυμάζειν*). Wohl nicht über das konkrete Erlebnis, sondern über die entstehende Aporie. In diesem Sinn verwenden EE und EN das Wort nicht; s. o. S. 349 zu 46,10.

79,9 „-begründenden" (*δι' ἥν*). Dieselbe unelegante Fügung wie b13.

79,10 „dir" (*σοι*): Ramsauer 12. Arnim [8]1929, 18. Brink 57–61. 1209b39 *εἰ ἀφελεῖς*; 1210a16 *εἰ θέλεις*. a32 *ἐὰν σύ μοι ποιῇς*. De gen. et corr. 338b10.

79,11 „geschlossen" (*ποιησάμενοι τὴν φ.*). Wenn ich nichts übersehen habe, ist der Ausdruck singulär. Klingt wie das offizielle *φιλίαν καὶ συμμαχίαν ποιεῖσθαι* (Thuc. VI 34, 1 u. inschriftlich).

79,12 „Zusammenhang" (ἐχομένη ἀρετῆς = ἀκολουθεῖ τῇ ἀρετῇ 1209a6). Wohl schon zu abgegriffen, als daß die Nuance des engen sich an etwas Haltens noch empfunden würde. Plastisch Xenophon, Cyr. VII 1, 9 ὑμᾶς δὲ χρὴ ἕπεσθαι ἐχομένους ὅτι μάλιστα ἁρμάτων.

79,13 „zusammengefunden" (κοινωσάμενοι ἡδονῇ). Wohl angeregt durch φιλίαν ποιησάμενοι. In den Ethiken nur hier. Vgl. Met. II 1, 993b12. In der Politik (1280a26) sagt Ar. τῶν χρημάτων χάριν ἐκοινώνησαν.

79,14 „im Gefolge" (ἀκολουθεῖ). In diesem Abschnitt wieder die unbekümmerten Wiederholungen desselben Begriffs: dreimal ἀγανακτεῖν, viermal ἀκολουθεῖν; in letzterem Fall ist aber Parallelismus beabsichtigt.

79,15 „annehmen" (οἰήσεται). Ich erinnere mich nicht, dieses Futur sonst bei Ar. gelesen zu haben. Normal in att. Prosa; s. auch Plato, Symp. 215a5; Rep. 397a3; οἰησόμεθα 454e3; οἰήσῃ Leges 891d8.

79,16 „Euripides": fr. 298 Nauck². Das Zitat ist nur in MM und EE (1238a34; 1239b22; v. d. Mühll, Diss. Göttingen 1909, 25). Die Wortstellung von K^b zu ändern besteht kein Anlaß.

80,1 „nehmen" (εἰ ἀφελεῖς): 90b37; 91a13 (ἂν περιέλω. De gen. et corr. 316b9. 11). ἑλῶ statt αἱρήσω erst ab Ende des 1. Jh. v. Chr. (E. Schwyzer, Gr. Gramm. I 746⁵. Ist nach 91a13 zu schreiben ἂν γὰρ ἀφέλῃς? (= De caelo 272a7).

80,2 „Da aber die Freundschaften . ." Kontrastierung der obersten Fr. mit der Nutz-Fr. nach dem Gesichtspunkt καθ' ὁμοιότητα-ἀνομοιότητα. Lösung der Aporie B (ἐναντίον ἐναντίῳ φίλον). Parallelen zu MM 1210a5–24: EE 1238b15–40a7: EN 1159b1–59b24.

Die drei Abschnitte sind von Arnim ¹1924, 103–9 durchinterpretiert. Er hat das gegenseitige Verhältnis im ganzen, wie ich meine, richtig gedeutet. Seiner Aufhellung des Verhältnisses von EE und EN stimmt auch Kapp (28) zu, sieht dagegen in MM „heillose Verwirrung", die dadurch entstanden sei, daß der Anonymus „ἰσότης-ἀνισότης (ὑπεροχή) einerseits und ὁμοιότης-ἐναντιότης andererseits" durcheinandergeworfen habe. Dem können wir nicht zustimmen. Walzer (253) hat den Befund in MM so beschrieben, daß der Anonymus die Fr. κατ' ἰσότητα der Fr. καθ' ὁμοιότητα gleichgesetzt und die Fr. κατ' ἀνισότητα bzw. καθ' ὑπεροχήν mit der Fr. καθ' ἀνομοιότητα vermengt habe. Das ist richtig beobachtet. Nur ist es keine von EN her zu begründende Vermengung. Walzer selbst hat (250¹) auf Leges 837a6–8 verwiesen: φίλον μέν που καλοῦμεν ὅμοιον ὁμοίῳ κατ' ἀρετὴν καὶ ἴσον ἴσῳ, φίλον δ' αὖ καὶ τὸ δεόμενον τοῦ πεπλουτηκότος ἐναντίον ὂν τῷ γένει. Das ist eine Wiedergabe von Lysis 215d5 und es dürfte ohne weiteres einleuchten, daß wir hier das Vorbild von MM vor uns haben. In MM geschieht nicht sekundäre Vermengung, sondern ἴσον und ὅμοιον sind noch nicht geschieden und das καθ' ὑπεροχήν ist noch nicht deutlich herausgearbeitet, denn man sieht aus 1210b3 (ὑπερέχοντες πλούτῳ), daß die Beziehung Arm-Reich als ἀνομοιότης wie als ὑπεροχή verstanden werden konnte. Das Zustandekommen der angeblichen Verwirrung erklärt Kapp (29) so: der Anonymus habe „bei der Vorbereitung auf ein neues Kapitel die entsprechende Partie der EN durchgelesen (sic) und habe dabei natürlich nicht bei 1159b1, sondern erst bei dem deutlichen Übergang 1159b24 Halt gemacht". Dem hat schon Walzer (253)

nicht zugestimmt (s. auch Theiler 356) und wir brauchen wohl das früher wiederholt Gesagte nicht zu wiederholen, daß uns eine solche Arbeitsweise völlig unannehmbar erscheint. Bei Kapp kommt dann auch die Erkenntnis Arnims zu kurz – obwohl sie von der Konstatierung einer Verwirrung unabhängig ist –, nämlich die, daß Ar. in MM ein Ziel verfolgt und durchführt, wovon wirklich in EE und EN nichts mehr festzustellen ist: nur in MM arbeitet Ar. an der Lösung von Aporie A und B weiter; nur in MM nimmt er sie „ganz ernst" (Arnim 105), während er sie, auf den Lysis zurückgehend, später als nicht hergehörig, physikalisch usw. ablehnen wird (EE 1235a4. 30; EN 1155b8, 59b24). Dem Anonymus aber traut man zu, daß er sich wieder *φυσικώτερον* gebärdet, auf die Stufe der Nomoi zurückgeht und bei der eifrigen Lektüre von EN einen so leicht zu excerpierenden Satz wie *ἕτερον δ' ἐστὶ φιλίας εἶδος τὸ καθ' ὑπεροχήν* (1158b11) übersieht oder gar nicht versteht.

80,3 „gegliedert – Frage gestellt" (*διῄρηνται, ἠπορεῖτο*). Gleichsam nebenbei und erst jetzt erhält das 1209a3–b19 Dargestellte sozusagen eine Überschrift: „*διαίρεσις φιλίας*". Das trifft sachlich zu, aber eine eigentliche Ableitung gibt es nicht. Unbegreiflich das Verfahren eines Excerptors, der sich – wenn er EE bereits vor sich hatte – nach 1209b19 jenen Satz entgehen ließ, der doch so recht nach dem Herzen eines jeden Excerptors war: *ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἴδη εἶναι* (EE 1236a16), oder der – wenn er auch noch eine zweite Lektüre gepflogen hat, nämlich die von EN – auch noch für deren Satz blind gewesen wäre: *τρία δὴ τὰ τῆς φιλίας εἴδη* (1156a7). – „In diesen Freundschaften (*ἐν ταύταις*) wurden Aporien formuliert": das kann nur auf 1208b8–20, also auf die *ὅμοιον*- und die *ἐναντίον*-Aporie, gehen. Deutlicher kann gar nicht zum Ausdruck kommen, daß diese Aporien von Anfang an als Grundlage für das Weitere gedacht waren, so als wären sie keine *λεγόμενα*, sondern von Ar. selbst gemacht. Der Lysis ist offenbar übermächtig, denn dort gab es – wenn wir von dem späteren *μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν* absehen – in der Tat nur die Fr. der Gleichen = der Guten, und die der Gegensätzlichen (Beispiel: reich-arm). Das ist auch der Grund, warum trotz 1209a3–b19 jetzt die Lust-Fr. gar nicht genannt wird. Weiter ist klar, daß *ἰσότης, ἀνισότης* nichts anderes bedeuten als *ὁμοιότης, ἀνομοιότης*, wie in Leges 837a6.

80,4 „dem – Wohlversehenen" (*τῷ εὐπόρῳ*). Häufig bei Ar., aber nicht in EE, EN.

80,5 „weil – fehlt" (*ἔνδεια ἀρετῆς*). Merkwürdige Vorstellung, wenn man dabei an die ethische Tugend denkt. Aber wir haben hier wohl einen Reflex aus dem Lysis, wenn wir EN 1159b13 (*πένης-πλουσίῳ; ἀμαθής-εἰδότι*) als Hinweis darauf benützen, daß mit *ἀρετή* nicht die ethische, sondern die geistige gemeint ist. Der Lysis hat nämlich vier Beispiele: arm-reich, stark-schwach, gesund-krank, und *μὴ εἰδώς-εἰδώς*. Man mag auch an Symp. 203e4 denken: *οὔτε ἀπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ, σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν.*

80,6 „Euripides". Das Zitat stellt wieder enge Verbindung her zur Aporie (1208b1 (1208b16; Arnim [1]104). Und genau denselben Zweck hat die ausdrückliche Betonung, daß, obwohl jetzt von *ἀνόμοιον* die Rede ist, das *ἐναντίον* der Aporie gemeint ist (1210a15: 13).

80,7 „also" (⟨*οὖν*⟩ *οὖσιν*). So ist zu verbessern, denn das *οὖν* von a13 genügt nicht für beide Folgerungen.

80,8 „setzen" (*ποιῆσαι*). Susemihls Bedenken sind unnötig. Nach 1206a10 ausgedrückt heißt das: *ἐπεὶ πῦρ καὶ ὕδωρ ποίησον εἶναι τὰ ἐναντιώτατα· ἆρ' οὐ καὶ ταῦτα ἀλλήλοις χρήσιμα; ποιεῖν* wird nicht nur bei unwirklichen Annahmen gesetzt; ein *σπουδαῖος* (1206a10) handelt wirklich *κατ' ἀρετήν*. – (*χρήσιμά εἰσιν* hat K^b, *ἐστιν* M^bP^b. Aus der Bemerkung zu 83b30 (s. o. S. 190) ist nicht zu schließen, daß in MM durchweg nach Neutr. plur. das Verbum im Plural erscheint. In einem Falle wie hier ist die Entscheidung also schwer. Mit dem Argument der lectio difficilior ist nichts anzufangen. Da Lesungen von M^bP^b nicht selten dem Verdacht der Konjektur ausgesetzt sind (hier also Normalisierung nach der attischen „Regel"), halte ich mich an K^b.

80,9 „sagt man" (*φασίν*). Sicher vorsokratische Lehre, was hier nicht weiter zurückverfolgt werden soll. Meteor. 355a4: *καὶ γὰρ τὸ φανερὸν πῦρ ἕως ἂν ἔχῃ τροφήν, μέχρι τούτου ζῆν, τὸ δ' ὑγρὸν τῷ πυρὶ τροφὴν εἶναι μόνον*. Theophrast, De igne 8. 20. 27. 65.

80,10 „diese ihm" (*τοῦτ' αὐτῷ*). In diesem Abschnitt stoßen die Präpositionen auffallend häufig zusammen: a12. 19.

80,11 „kann" (*ἄν*). Die Einfügung von *ἄν*, sowie in a20 von *ποιήσει* ist notwendig.

80,12 „in Maßen" (*σύμμετρον*). Die *μεσότης*-Lehre spielt herein; auch EE 1239b29 bis 40a4; EN 1159b19–23. Theophrast, De igne 27: *φθείρει δὲ* (sc. *τὸ πῦρ*) *καὶ τὰ οἰκείως φθαρτικὰ ταῖς ὑπερβολαῖς, ἐπεὶ μέχρι γέ του συναύξει λαμβάνοντα συμμετρίαν, οἷον τὸ μὲν ὑγρὸν αὐτὸ καιόμενον* usw.

81,1 „extremsten" (*ἐν τοῖς ἐναντιωτάτοις*). Der Gedankengang erfordert an sich nicht das Operieren mit größten Gegensätzen; in EE und EN geschieht dies auch nicht. Es läßt sich nahezu mit Sicherheit sagen, daß MM auch hierin dem Lysis (215e3–9) besonders nahesteht: *τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον . . τὸ μὲν γὰρ ξηρὸν ὑγροῦ* usw. *τροφὴν γὰρ εἶναι τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ*.

81,2 „zurückführen" (*ἀνάγονται δέ*). Das ist keine Schlußfolgerung (*δέ*, nicht *δή*), sondern eine einfache Behauptung, die der Notwendigkeit enthebt, noch eigens von der Lust-Fr. zu sprechen.

81,3 „die Möglichkeit einer D . ." Differenzen in der Fr. Gleicher und Gegensätzlicher. Parallelen zu MM 1210a24–b2: EE 1238b32–5; 1239a1–21; 1243b14–38: EN 1162a34–b4; 1163b28–64b21.

Auch dieser Abschnitt gehört noch, im Gegensatz zu EE, EN, zur Lösung der Aporien A, B, wenngleich dies nicht mit der erforderlichen Klarheit herauskommt. Daher haben die notierten Parallelen nur einen bedingten Wert. Die Fr. der Gleichen und die der Gegensätzlichen wird unter dem Gesichtpunkt möglicher Differenzen betrachtet. Wie steht es damit (1210a28–34), wenn das Ziel der Fr. dasselbe ist, wenn beide Partner das Gute oder das Lustvolle oder das Nützliche anstreben, wenn es sich also um eine Fr. *ἐν ἰσότητι = ὁμοιότητι* handelt, beide Partner also *ὅμοιοι* sind? Die Antwort lautet: wenn die Partner *ὅμοιοι* sind, dann „funktioniert" die Fr. von selbst. Kaum merkt A, daß B mehr leistet, so erhöht auch er seine Leistung. Es kommt also de facto zu gar keiner *ὑπεροχή* (der Ausdruck fällt nicht). Das „lebhafte" Beispiel, das hierzu gegeben wird, ist leider nicht klar, da man nicht sieht,

was sich hinter *ποιεῖν ἀγαθά* verbirgt. Nach a30–1 müßte es für die drei Hauptarten der Fr. gelten.

Die zweite Frage (1210a34–b2) lautet: Wie steht es damit, wenn das Ziel der Fr. nicht dasselbe ist (Beispiel: Lust-Nutzen), wenn es sich also um Fr. *ἐν ἀνισότητι* = *ἀνομοιότητι* handelt, die Partner also *ἐναντίοι* sind? Hier kommt der Begriff der *ὑπεροχή* wenigstens verbal herein, aber mit der *φιλία καθ' ὑπεροχήν* der beiden anderen Ethiken, also mit der – nach Walzers (227) treffendem Terminus – „vertikalen Gliederung nach dem Gesichtspunkt gleichen oder ungleichen Wertes der Freunde" hat dies nichts zu tun. Dies kommt erst 1211b8 (Vater-Sohn; *ἄρχων-ἀρχόμενος* usw.). Auch ist wiederum von einem sozialen Aspekt nichts zu merken. Wenn nun der ganze Abschnitt eingeleitet wird mit der Behauptung, in „allen" Fr.-Formen gebe es Differenzen (a24), so ist es müßig zu fragen, ob damit 3 oder 6 gemeint seien (Fr. auf Grund von *ἀγαθόν, ἡδύ, συμφέρον* und diese 3 je untergeteilt nach *ὁμοιότης, ἀνομοιότης*), da dies alles ineinandergewoben und eben die *φιλία καθ' ὑπεροχήν* noch nicht herauspräpariert ist.

81,4 „alle Mühe" (*ἐκτενῶς*). Das Adjektiv ist erst vom 3. Jh. v. Chr. an nachgewiesen; doch ist *πᾶσαν προθυμίην ἐκτείνειν* schon bei Herodot (VII 10 *η*), woraus sich Chrysipps *ἐκτενεστάτη προθυμία* (SVF II 293, 1) erklärt; *πάντα κάλων ἐκτείνειν* in Platons Prot. (338a5).

81,5 „gewiß" (*οὐ μὴν ἀλλά*). Häufig im Attischen, auch in Theophrast CP passim (Kühner-Gerth 2, 286, 7).

81,6 „klar zutage" (*εὔδηλος*). Die Antithese *εὔδηλος, ἄδηλος* sowie der kleine Pseudo-Dialog lassen Stilwillen erkennen. Dazu paßt gut das seltene, z. B. auch von Aischylos gebrauchte Adjektiv. Im Corpus Arist. nur hier und zweimal in den Problemata. Liddell-Scott notiert aus der Prosa nur „Hippocrates" *π. τέχνης* – und Platon (Rep. 491c8, Polit. 308d3).

81,7 „du" (*σύ*): s. o. S. 443 zu 79,10. Am Schluß der Pragmatie De gen. et corr. (338b10) wird Ar. in derselben Weise wie hier in MM gleichsam „aus heiterem Himmel" lebhaft und erklärt mitten in dem Problem der sog. cyclischen Wiederkehr, in streng logischer Umgebung: *οὐ γὰρ ἀνάγκη, εἰ ὁ πατὴρ ἐγένετο, σὲ γενέσθαι, ἀλλ' εἰ σύ, ἐκεῖνον.* – Es mag eine Nachwirkung von a32 sein, wenn es dann a34 statt *εἰσίν ἐσμέν* heißt.

81,8 „in dem Nutzen" (*ἐν τῷ συμφέροντι*). Keine Parallele für diesen Gebrauch von *ἐν*, außer 1210b18 *ἐν οἷς ὑπερέχουσιν.*

81,9 „auf der Basis der U . ." Die Ungleichheit der Zuneigung (des *φιλεῖν*) in der Fr. ziel-gleicher Partner. Parallelen zu MM 1210b2–22: EE 1239a21–b5: EN 1159a12–b1.

Auch dieser Abschnitt gehört noch zur Behandlung der *ἐναντίον*-Aporie (B). Wir sahen bisher: es gibt (I) Fr. mit gleichem Ziel; beide Partner wollen *τὸ ἀγαθόν* oder *τὸ ἡδύ* oder *τὸ συμφέρον*. Sie sind *ὅμοιοι*. (II) Fr. mit ungleichem Ziel, z. B. will der eine Partner *τὸ ἡδύ*, der andere *τὸ συμφέρον*. Sie sind *ἀνόμοιοι*; es besteht *ἀνισότης, ἐναντιότης* (wir dürfen letzteren Ausdruck gebrauchen, obwohl MM ihn nicht verwendet). Innerhalb dieses Verhältnisses gibt es noch einmal eine *ἀνομοιότης*,

wenn der Besitzer der Lust und der des Nützlichen in ihren Leistungen ungleich sind. Im gleichen Sinne nun kann es auch bei (I) *ἀνομοιότης*, *ἀνισότης*, *ἐναντιότης* geben, wenn, bei gleichem Ziel, der eine Partner ein Mehr an *ἀρετή*, *ἡδονή*, *συμφέρον* hat, der andere *ἐνδεής* ist. Aus 1210b20 ist zu ersehen, daß dieses Verhältnis auch dann als Nutz-Fr. betrachtet wird, wenn das Ziel die Tugend (s. auch 1210a11) oder die Lust ist. Nutz-Fr. aber ist *καθ' ἀνομοιότητα* (1210a9). Im Sinne der Aporie ist also gezeigt: es gibt tatsächlich Fr. auf der Basis des *ἐναντίον*, aber – und nun kommt das eigentliche Thema unseres Abschnittes: obwohl in Hinsicht auf das Ziel *ὁμοιότης* besteht, ist wegen der *ἐναντιότης* im Güterbesitz der Bestand dieser Fr. nicht gesichert. Sie wäre es, wenn der *ὑπερέχων* sich nicht passiv auf das Entgegennehmen der Zuneigung beschränkte, sondern selber aktiv würde. Man sieht, daß wir hier die tatsächliche Aussage von MM etwas ergänzt haben, aber doch wohl nicht gegen ihren Sinn. Denn in der dreimal mit dem *πότερον αἱρετώτερον ἢ βέλτιον* der Topik (116a3) arbeitenden Argumentation steckt doch der Gedanke, es sei nicht gut, wenn das Ziel gleich, aber die ins Spiel kommenden Potenzen ungleich sind.

Von dem Zusammenhang mit der *ἐναντίον*-Aporie ist in den anderen Ethiken keine Spur. Alle drei stimmen naturgemäß – im Sinne der arist. Energeialehre – darin überein, daß das *φιλεῖν* höheren Rang hat als das *φιλεῖσθαι*. EN eröffnet den Abschnitt mit dem Satze: *οἱ πολλοὶ δὲ δοκοῦσιν διὰ φιλοτιμίαν βούλεσθαι φιλεῖσθαι μᾶλλον ἢ φιλεῖν* (1159a12); das stimmt fast wörtlich mit MM 1210b13 überein: *ἀλλ' οἱ ἄνθρωποι διὰ φιλοτιμίαν φιλεῖσθαι μᾶλλον βούλονται ἢ φιλεῖν*, nur daß der Satz in MM nicht am Anfang steht, dieser vielmehr eben gerade den Zusammenhang mit der Aporie herstellt. Die formale Ähnlichkeit mag Zufall sein; sie ist hier jedenfalls die einzige „Parallele" zwischen MM und EN. Dagegen sieht man deutlich, daß wiederum EE der MM noch nahesteht. Ich gebe nur die Stichworte: *ἐνέργεια* (1239a20); *γιγνώσκειν-γιγνώσκεσθαι* (1239a36: MM *γνωρίζειν-γνωρίζεσθαι*) – auch die Reihenfolge der beiden Argumente ist gleich; *πάσχειν τι ἀγαθὸν-ποιεῖν* (1239a39: MM *εὐποιητικός-μὴ εὐπ.*); *τὸ θαυμάζεσθαι ἐν ὑπεροχῇ* (1239a26. 30: MM *θαυμάζει τὸν ὑπερέχοντα*). Nur MM wiederum läßt durch Rückbeziehung auf 1210a10 (*ἐνδεὴς χρημάτων: πένης, διὰ τὴν ἔνδειαν*) den Zusammenhang mit dem Lysis erkennen.

81,10 „glauben" (*οἴονται δεῖν*). Viermal (b5. 17. 29; Brink 34); oft in Platons VII. Brief (z. B. 323d9, 324b2, 326c7. d2, 327c6, 340b1). Der Nominativ, von Bonitz (Index 168a57) als im Corpus insolita constructio bezeichnet, ist normal attisch (Kühner-Gerth 2, 32–3).

81,11 „mit Lust verbundene" (*⟨μεθ'⟩ ἡδονῆς*). Es sollte keines Wortes bedürfen, daß kein Peripatetiker sagen konnte, das *φιλεῖν* sei eine Energeia d e r Lust, so wenig wie daß die Tugend eine Energeia der Lust sei. Sondern sie ist *ἐνέργεια μεθ' ἡδονῆς*. Für alle drei Ethiken gilt EN 1175a20: „Ohne Energeia gibt es keine Lust, und jede Energeia wird durch die Lust zu etwas Vollkommenem gemacht." Fritzsche hat also die Stelle wirklich emendiert.

81,12 „erkennen" (*γνωρίζειν, γνωρίζεσθαι*). MM und EE, und nur sie, zeigen hier eine Nachwirkung platonischer Gedanken, EE noch deutlicher als MM. Soph. 248d4. 10: *γιγνώσκειν* ist *ποίημα* (*ποιεῖν τι*), *γιγνώσκεσθαι* ist *πάθος* (*πάσχειν*). Hinweis von Fritzsche (Komm. zu seiner EE-Ausgabe 1851, 215).

81,13 „Gabe des W." (*εὐποιητικόν*). Nur hier und viermal in Rhet. I und II, obwohl doch in den anderen Ethiken mehr als in MM von *εὖ ποιεῖν*, *εὐεργετεῖν* die Rede ist und *εὐποιητικός* sich also leicht hätte einstellen können. Rhet. I 11, 1171b3 *τὸ εὐποιητικὸν ἡδύ*.

82,1 „Überlegenheit" (*ὑπεροχήν*): 1205b31–2.

82,2 „strebt" (*ὀρέγεται*). Top. 146b22: bei der Definition des *φιλότιμος* müsse man angeben, nach welcher Ehre er strebe; *πάντες γὰρ ὀρέγονται τιμῆς*.

82,3 „Überl. haben" (*ἐν ὑπεροχῇ*). Man sieht, wie schon b3, daß dies gleichbedeutend ist mit *ἐν ἀνισότητι*.

82,4 „Gegengabe" (*ἀντιδιδόναι*). Dieses Verbum ist wie *ἀντιδωρεῖσθαι* in Poesie und Prosa (auch bei Herodot) häufig. Letzteres gebraucht Ar. einmal in EN (1159b14; *ἀντίδοσις* 1133a6), ersteres nur hier. EE: *ἀντιποιεῖν*, *ἀνταποδιδόναι*.

82,5 „zu bekommen erwarten" (*οἴεσθαι τεύξεσθαι*). Kühner-Gerth 2, 33 A. belegt, daß „selbst bei den sorgfältigsten Schriftstellern der Zusammenstoß mehrerer Infinitive keineswegs ängstlich vermieden worden ist".

82,6 „Es gibt aber auch Fr. von folgender Art . ." Bevor wir den Abschnitt 1210b22–11a6 genauer betrachten, geben wir eine Vorbemerkung. Dieser Abschnitt und das Folgende bis zum Schluß des Werkes ist von Arnim [1]1924, 109–124 besonders eingehend analysiert, weil ihm an dieser Partie „das Verhältnis der drei Ethiken zueinander zuerst klar geworden" sei (109). Dementsprechend hat Kapp in seiner Kritik (29–38) besonders diesen Teil der Abhandlung Arnims geprüft und Arnim ([4]1927, 249–253) hat sich gerade gegen diese Ausführungen Kapps noch einmal gewendet. Aus diesem, das Verständnis aller drei Ethiken beträchtlich fördernden Gegeneinander-Argumentieren ergibt sich, daß beide Gelehrte in der Stellung von EE übereinstimmen; daß Arnims Beobachtungen in der Tat nicht ausreichen, die Priorität von MM gegen jeden Zweifel zu sichern, daß aber auch Kapps Erklärung des Zustandes von MM aus der Benutzung der beiden „Vorlagen" so wenig befriedigt wie Arnims schließlicher Rekurs auf eine „mechanische Blattvertauschung" ([4]251; gemeint ist 1211a16–b3). Ich habe in den ganzen MM keine einzige Partie gefunden, die man als aus EE und EN hergestellt wirklich begreifen könnte. Auch Theiler konnte sich Kapp nicht anschließen. Über die o. S. 443 berührte Gestaltung des „sozialen" Komplexes in den drei Fr.-Abhandlungen, wo, der Spätansatz von MM vorausgesetzt, die in EE, EN zusammenhängenden Partien in MM in 5 verschieden plazierte Teile aufgelöst erscheinen, schreibt Theiler (356): „Aus dem Bestand von EE und EN ist diese Verirrung unerklärlich; unerklärlich, daß ein Bearbeiter hier und gerade hier eine solche Auflösung . . . vorgenommen hätte; es erweist sich also zugleich, daß MM auch EE nicht vor sich hatte."

Wenn man darüber nachdenkt, wie Ar. das vielschichtige Thema der Fr. in einer unser Kompositionsbedürfnis nicht verletzenden Weise hätte aufbauen können, so kommt man an die verschiedensten Möglichkeiten. Wenn wir z. B. die treffenden Worte von D. J. Allan (Die Philosophie des Ar., übs. von P. Wilpert, Hamburg 1955, 183–4) über die Egozentrik des arist. *σπουδαῖος* lesen, so möchte man fragen: warum ist Ar. nicht von der *φιλαυτία* ausgegangen und hat ihre Erweiterung ins Soziale hinein gezeigt? (EE 1240a9 *δοκεῖ γὰρ ἐνίοις μάλιστα ἕκαστος αὐτὸς αὑτῷ φίλος εἶναι*

καὶ τούτῳ χρώμενοι κανόνι κρίνουσι τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φίλους φιλίαν). Warum ist er nicht, wo doch die ganz engen Beziehungen zwischen Fr. und Recht offenkundig sind, vom *δίκαιον* ausgegangen und hat alle Fr.-Phänomene von diesem Zentrum aus erklärt? (EN 1159b25 *ἔοικεν δὲ περὶ ταὐτὰ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι ἥ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον*). Und so weiter. Sowohl *φιλαυτία* wie *δίκαιον* sind in allen drei Fassungen behandelt, aber wer will mit Exaktheit sagen, warum sie gerade an dieser oder an jener Stelle stehen? Der Text, die aporetische, von dem durchgehenden Zug z. B. des Protreptikos so verschiedene Darstellung, zwingen uns zu einer gewissen Resignation in bezug auf die Erhellung der letzten Absichten des Ar. Mit Bestimmtheit aber läßt sich sagen, daß die drei Texte die Möglichkeit ausschließen, daß Ar. die zweite Fassung auf Grund erneuten Durchlesens der ersten, und die dritte nach Lektüre der ersten und zweiten geschaffen habe. Desgleichen daß ein Anonymus die zusammenhängenden Partien von EE und EN gelesen und dann ein munteres Hin- und Herschieben begonnen habe.

82,7 „aus sympathetischer Empfindung entstehende Fr. .“ Das Problem der Fr. mit sich selbst. Parallelen zu MM 1210b22–11a6: EE 1240a8–b37; 1244a20–30: EN 1166a1–b29.

Dieser Abschnitt steht nur in MM und EE an derselben Dispositionsstelle, nämlich nach der Erledigung des *ἐναντίον*-Problems. Die Disposition der beiden stimmt aber auch insofern überein als in beiden das *δίκαιον*-Problem folgt (EE VII 9–11; alles Einzelne lassen wir zunächst beiseite), während es in EN nach vorne gerückt ist. Der MM 1210b22–11a6 entsprechende Abschnitt steht in IX 4, das *δίκαιον*-Problem in VIII 11–IX 3, worauf dann eben in IX 4 das MM Entsprechende folgt. Wenn ich in Band 6, 542 zu 200, 1 richtig gesehen habe, darf die Komposition in EN, eben die Endstellung der *φιλαυτία*, als bewußtes Herausarbeiten eines Höhepunktes gedeutet werden. Ar. hat bereits in IX das Wirken des „eigentlichen Selbst“ des Menschen im Auge, das dann in X (1178a2. 7) zur Konstituierung des höchsten Glücks als *θεωρητικὴ ἐνέργεια* führt. Davon ist in MM und EE keine Spur.

Nun zu MM. Zunächst ist Klarheit über den im Corpus Arist. – mit einer gleich zu notierenden Ausnahme – nur hier begegnenden Begriff der *ὁμοιοπάθεια* zu schaffen. Die anderen Ethiken gebrauchen den Ausdruck nicht mehr, sondern nehmen den Doppelbegriff „mit einem anderen Freude und Leid teilen“. Daraus ist zu schließen, daß *ὁμοιοπάθεια* die Anlage zum *συμπάσχειν* bedeutet (klar in 1210b39), Gemeinschaft haben in bezug auf die beiden *πάθη* Lust und Unlust. Die Gemeinsamkeit in aktiven Lebensfunktionen (EE 1244b25; 45b5: *συναισθάνεσθαι, συγγνωρίζειν, συνθεωρεῖν, συνευωχεῖσθαι*) gehört nicht dazu. Daß Ar. in MM dafür das beide *πάθη* deckende Wort gebraucht, ist an sich nicht so wichtig wie dies nach Walzer 120 scheinen könnte. Aber für den in MM verfolgten Zweck ist der Ausdruck allerdings bedeutungsvoll. Was für einen Zweck verfolgt MM? Dies ist, freilich erst an einer späteren Stelle, aber eindeutig gesagt (1211b40): „Man muß aber auch bei den anderen Beziehungen, die Fr. heißen und als Fr. gelten, fragen, ob sie Freundschaften sind.“ Auch vorher schon war übrigens der Zweck deutlich erkennbar durch die Art der Einleitungssätze, die alle auf ein „*ἔτι δέ*“ hinauslaufen (1211a6. 16. b4). Es sollen also traditionell gegebene Fr.-Formen geprüft werden. Die koordinierend angelegte Darstellung geht also weiter, eine Subordination ist nicht beabsichtigt. Wenn wir dann in den anderen Ethiken eben diese antreffen, so darf man allein darin

schon eine spätere Etappe der arist. Gedankenentfaltung erblicken. Wenn also unser Abschnitt mit *εἰσὶν δὲ καί* (= *ἔτι δέ*) beginnt, so geht es, nachdem zuletzt das Problem der *ἐναντιότης ἐν ὁμοιότητι τελῶν* (so dürfen wir frei zusammenfassen, s. o. zu 81,9) behandelt war, weiter mit einer besonderen Art von *ὁμοιότης*. Auf das *ὅμοιον* in *ὁμοιοπάθεια* also kommt es an und wir hoffen uns nicht einer „Supplierung" nicht vorhandener Gedanken schuldig zu machen, wie sie Kapp bei Arnim konstatierte, wenn wir sagen, Ar. habe immer noch die *ὅμοιον*-Aporie im Sinne. In EE schwebt sie ihm nicht mehr vor; da setzt er gleich mit der *φιλαυτία* ein. In diesem Punkt also sind, trotz gleicher Dispositionsstelle, MM und EE unvergleichbar. Das Unvergleichbare in MM hat sich aber schon mehrfach als Nachwirkung Platons erwiesen. Nun, daß *ὁμοιοπαθής* schon bei Platon vorkommt, darauf hat Walzer (121) aufmerksam gemacht (Rep. 409b2; Tim. 45c7), aber er zieht daraus keine Folgerung, sondern weicht in die ionische Physik aus. Dabei irrt er, wenn er in Rep. eine „deutliche Anlehnung" an die „ionische Wahrnehmungspsychologie" findet. Das gilt nur für die Timaiosstelle. In Rep. dagegen heißt es, die Guten seien in ihrer Jugend von den Bösen leicht zu täuschen, weil sie in sich nicht *παραδείγματα ὁμοιοπαθῆ τοῖς πονηροῖς* trügen; weil also in ihnen keine *πάθη* sind, die denen der Schlechten gleich sind; weil sie die *πάθη* der Schlechten nicht teilen. Ferner hat Walzer übersehen (Rhein. Mus. 88, 1939, 223–4), daß das sachlich gleichbedeutende *ὁμοπαθής* bei Ar. und bei Platon vorkommt, bei Ar. in EN 1161a26 (*ὁμοιο-* oder *ὁμοπαθεῖν* EN 1095b22; *συμπαθής* Pol. VIII 5, 1340a13), bei Platon in Rep. 464d4 (a6): die *κοινωνία λύπης τε καὶ ἡδονῆς* ist eines der einigenden Elemente im Idealstaat; dessen Bürger sind *ὁμοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς*. In seinem Symposion-Dialog (fr. 101 R) gebraucht Ar. auch schon das Subst. *ὁμοπάθεια* im Sinne der „mitleidigen" Teilnahme wie in MM 1210b37. Walzer selbst hat nachgewiesen (= Arnim [1]111), daß der Topos von der Gleichheit der Empfindungen aus der Akademie stammen müsse (nach EE 1240a23; 44a21). Wir dürfen jetzt mit Zuversicht sagen: der nicht einmal ganz singuläre Begriff der *ὁμοιοπάθεια* verknüpft MM über die Akademie mit Platon; das *ὁμοπαθές* hat mit Naturwissenschaft, etwa so wie bei Theophrast (Walzer 121) nichts zu tun.

Weiterhin ist noch Klarheit zu schaffen über die Eingangsformulierung 1210b23 bis 25, deren Schwierigkeit Kapp (32[2]) mit Recht notiert. Da es nicht heißt *αἱ τοιαῦται φιλίαι*, ist es unmöglich, das Pronomen auf vorher Erwähntes zu beziehen und mit Arnim ([1]110) eine Lücke vor b23 anzusetzen. Das Pronomen verweist auf das sofort folgende, wie so oft in MM. Desgleichen ist präparativ *πάντα ταῦτα* (b25). Der Inhalt von *ταῦτα* folgt b29, wiederholt 11a4. Daß diese Ausdrucksweise erfreulich sei, wird niemand behaupten. Aber die akademischen Diskussionen, die *λόγοι* der EE, durften als bekannt gelten und wenn soeben gesagt war, „Sympathie" bedeute dem anderen d a s Gute zu wünschen (*τἀγαθόν* wie b36; nicht wegen b26. 31 in *τἀγαθά* zu ändern; die Übl. führt eindeutig auf den Singular), so werden sich die Hörer ausgekannt haben. Von Arnim und Kapp ist notiert, daß Ar. in MM die sympathetische Fr. einfach so beschreibt: „Der eine Partner hat den Wunsch, daß der andere *τἀγαθόν* haben möge" also nicht hinzusetzt: „nicht aus Egoismus, sondern um des anderen willen" – wie EE und EN formulieren. Die Erklärung dieses Zusatzes durch Kapp (37) besagt für uns, daß EE eben ein fortgeschritteneres Stadium der gedanklichen Durchdringung darstellt, daß sich eine neue Konzeption (die überragende Funktion der *πρώτη φιλία*) durchsetzt. Tatsächlich gebraucht aber auch MM einen

Zusatz. Ar. sagt: „Fr. ἐξ ὁμοιοπαθείας bedeutet, einem anderen das Gute wünschen" und fährt fort: „Aber eine Fr. ἐπὶ τούτων (platonisch ausgedrückt: eine Fr., die nur auf der κοινωνία λύπης τε καὶ ἡδονῆς beruht) ist unvollkommen, denn sie enthält nicht alle (in den früheren Logoi diskutierten) Fr.-Merkmale (diese sind in EE und EN mit dem praktischen Ausdruck τὰ φιλικά bezeichnet), z. B. nicht die gemeinsame Lebensführung, das συζῆν μετ' ἄλλου". συζῆν involviert bereits den Begriff eines Partners, aber μετ' ἄλλου ist als Gegensatz zu (b25) notwendig. Nun geht es weiter: Aber in der vollkommenen Fr. der Guten sind alle Merkmale vereint; da wollen wir nicht „mit einem anderen" leben, d. h. mit einem Partner, der verschieden ist von dem Guten, und wir wollen da auch nicht „einem anderen" das Gute usw. wünschen, sondern eben dem Guten. Später sodann (1210b35), wo die Fr. mit sich selbst ganz parallel mit der τελεία behandelt wird, heißt es: „Wir wünschen uns das Zusammenleben mit uns selbst, und das Gute wünschen wir uns selbst und nicht „einem anderen". Diesen Zusatz (οὐκ ἄλλῳ τινί) findet Kapp (37) „geradezu albern". Aber aus der bloßen vorstehenden Inhaltsbeschreibung ergibt sich, daß dieser Zusatz erstens unerläßlich ist und zweitens mit der Formel von EE, EN („dem anderen das Gute wünschen nicht um unseretwillen, sondern um seinetwillen") nicht das geringste zu tun hat. Dieses ἄλλου ἕνεκεν kommt 1212a33. Der „Zusatz" in MM kann also auch dann nicht als „Ersatz" angesprochen werden, wenn man den Spätansatz von MM vertritt. Das Neue in EE, EN besteht darin, daß die in der Formulierung von MM („einem anderen das Gute wünschen") gegebene gedankliche Möglichkeit, daß nämlich dieses Wünschen egoistische Hintergründe haben könnte, ausgeschlossen wird.

Nachdem im ersten Teil unseres Abschnitts (1210b23–32) das Vorhandensein aller 5 (in EE sind es 6, mit MM 1–4 identisch; in EN 5, von denen 4 ebenfalls mit MM identisch sind; in MM kommt εὖ ζῆν hinzu, in EN die Gleichheit der προαίρεσις) Merkmale auf die τελεία φιλία eingeschränkt ist, kommt nun (1210b33) in der für MM charakteristischen πότερον-Form und koordinierend, die Frage, ob es Fr. mit sich selbst gebe, während EE, EN die Behandlung der φιλικά der Selbstliebe subordinieren. Kaum ist die Frage gestellt, wird sie verlassen und die Antwort auf später (1211a16) verschoben, ein „später", das allerdings nur einen Abstand von 20 Bekkerzeilen bedeutet. Dazwischengelegt ist (ἔτι δέ, 1211a6) die knappe Registrierung ganz anderer φιλίαι (ὅσα περ δικαίων εἴδη, τοσαῦτα καὶ φιλιῶν). Darüber unten. Wir beschränken uns weiterhin auf bloße Beschreibung: wenn wir eben sagten, die Antwort werde verschoben, so muß das modifiziert werden. Die Antwort steht nämlich schon da (1210b33–11a1) trotz ἀφείσθω, und zwar wird einfach als Tatsache festgestellt: die vorhin aufgezählten 5 φιλικά fänden sich auch in dem Verhältnis zur eigenen Person; also könne es wohl, eben unter dem Gesichtspunkt (οὕτως), daß die 5 Merkmale auch auf das Verhältnis zu sich selbst zutreffen, Fr. mit sich geben. Trotzdem heißt es, es werde „später" gesagt werden, ob es diese Fr. gebe. Darüber unten. Wir wollen nur noch bemerken, daß die φιλαυτία nicht nur in 1210b33–11a1; 1211a16–b3, sondern ein drittesmal in Kap. 13 und 14 behandelt wird. Auch darüber suo loco.

82,8 „dies als Attribute" (ταῦτα – φιλίας). Mit ταῦτα sind, in der Sprache von EE, EN die 5 φιλικά gemeint. φιλίας könnte acc. pl. sein. Aber man kann wirklich nicht fragen: sind diese φιλικά als φιλίαι zu bezeichnen? Also ist zu verstehen: πότερον ταῦτα φιλίας πάθη δεῖ εἰπεῖν. Auch nach EE 1244a21 (alle diese ὅροι sind irgendwie φιλίας sc. ὅροι) ist der Fall klar (Kapp 32[2]).

82,9 „Attribute" (*πάθη*). Der übliche logische Terminus, der wie *συμβεβηκός* und *ὑπάρχον* die wesentliche Eigenschaft bezeichnet. – *ἐν ἐκείνῃ*: Beziehung wie EE 1239a29.

82,10 „später" (*ὕστερον*): 1211a16, mit ausdrücklicher Rückbeziehung (*μικρὸν ἐπάνω*). Bei der 3. Behandlung des Themas wird auf 1211a16 zurückverwiesen (1212 a28 *ὡς φαμέν*). Ein Grund, warum die ganz unproblematische Angelegenheit erst in einem zweiten Ansatz erledigt werden kann, ist nicht zu sehen. Wir begnügen uns mit der Frage, ob man sich einen Excerptor vorstellen kann, der sich in diesem Augenblick seine Vorlage noch nicht auszuschreiben getraut und sich mit der üblichen arist. Floskel (*ἀφείσθω*) eine Atempause – von wenigen Zeilen – verschafft? Als gesprochenes Wort bei improvisierendem Vortrag – diesen Eindruck macht die Fr.-Abhandlung von MM verschiedentlich – ist der Vorgang eher zu begreifen. Aber irgendein Motiv steckt natürlich auch hinter einer Improvisation. Wir werden zu 1211a6f. eine Erklärung versuchen.

82,11 „für uns" (⟨*καὶ*⟩ *ἡμῖν*?). Man ist zu dieser Ergänzung versucht; aber gerade in dieser Partie soll man nicht nachhelfen.

82,12 „Zusammenleben" (*συζῆν*). Der „Umgang mit sich selbst" (EE 1240b11 *ὁμιλεῖ αὐτὸς αὑτῷ*) ist ein bedeutender Gedanke. Wenn ich recht sehe, wird man aber bei den Diskussionen (EE 1240a8 *πολλὴν ἔχει ἐπίσκεψιν*) über die Fr.-Merkmale im Verhältnis (a) zu anderen (b) zu sich wohl kaum mit dem schwierigen Fall (b) begonnen und also, sozusagen aus heiterem Himmel, erklärt haben: Wir leben mit uns selbst zusammen und deshalb gehört auch zu der Fr. mit anderen das *συζῆν*. Sondern man hat mit dem greifbaren (a) begonnen und dann auf das Verhältnis zu sich geschlossen. Vielleicht darf man aus der allein in MM gemachten Bemerkung „das ist ja wohl auch notwendig" schließen, daß diese *ὁμιλία* mit sich selbst ein besonders strittiger Diskussionspunkt war, so daß es nicht ganz überflüssig schien, der positiven Entscheidung auf diese Weise Nachdruck zu geben. Ist diese Überlegung richtig, so wird wiederum klar, daß MM das ursprünglichere Diskussions-Stadium repräsentiert, denn EE und EN beginnen mit (b).

82,13 „Verletzung" (*προσπταίω*). Nicht-metaphorisch nur hier und EN V 15, 1138 b4. Daß ein un-ethisches Beispiel gebracht wird, darf nicht stören. An der zitierten EN-Stelle heißt es, Unrecht erleiden sei an sich weniger schlimm, könne aber per accidens doch recht schlimm sein. Die Medizin freilich kümmere sich nicht um den Unterschied von *καθ' αὑτό* und *κατὰ συμβεβηκός*; eine Pleuritis sei für sie eine schwerere Krankheit als ein *πρόσπταισμα* und doch könne letzteres u. U. zu einer recht ernsten Sache werden, wenn man wegen dieser Behinderung in Gefangenschaft gerate.

82,14 „mit sich" (*αὑτῷ πρὸς αὑτόν*). Muß bei Susemihl Druckfehler sein. Es gibt zwei Ausdrücke – die sich nicht einfach mit *φίλαυτος* decken –: *φιλία αὑτῷ πρὸς αὑτόν* oder bloß *πρὸς αὑτόν* (1211a16). Das Gegenteil ist *ἀδικία πρὸς αὑτόν* oder verbal *αὐτὸς αὑτῷ μαχόμενος* (1211b3).

83,1 „entweder – oder" (*ἤτοι-ἤ*). Das ist die Hauptsache, auf die es in diesem Abschnitt ankommt: „wir wenden dieselben 5 *φιλικά* auf das Verhältnis zu uns an und auf die *τελεία φιλία*". Man glaubt jetzt zu erkennen, warum oben rasch und

in vorsichtiger Form (*δόξειεν ἄν* 1210b39) das Bestehen einer Fr. zu sich behauptet ist: damit diese Parallelisierung vollzogen werden kann. Allein an diesem *δόξειεν* hängt die „Berechtigung" in 1211a2 einfach zu sagen: „Wir wenden die *φιλικά* an *εἰς τὴν πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς φιλίαν*. Die anderen Ethiken gebrauchen korrekt Ausdrücke, die neutral sind, EE 1240a22 *ἕξις πρὸς αὐτόν*; EN 1166a2 *τὰ πρὸς ἑαυτόν* (Kapp 33).

83,2 „Ferner" . . Fr.-Formen im Rahmen von Rechts-Formen. Parallelen zu MM 1211a6–15: EE 1241b12–40 (1242a13–19): EN 1159b25–61b10. Das wirklich Vergleichbare ist wenig. Zunächst natürlich der Grundgedanke:

MM	EE 1241b15	EN 1159b25
ὅσα περ δικαίων εἴδη, τοσαῦτα καὶ φιλιῶν	*ὅσα εἴδη φιλίας, καὶ δικαίου καὶ κοινωνίας*	*περὶ ταὐτὰ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἥ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον*

Ferner sind vergleichbar die 3 Beispiele Herr-Sklave, Vater-Sohn, Mann-Frau. Aber schon hier ist der Unterschied größer als die Gleichheit; denn es ist in MM noch nicht die geringste Andeutung einer Inbeziehung-Setzung dieser Formen mit den verschiedenen Arten der Staatsverfassungen, was besonders in EN breiten Raum einnimmt. Für MM gilt eben das Thema: *Περὶ ἠθῶν*. Man kann auch schwerlich in Theilers (356) Sinn von einem „sozialen" Aspekt sprechen, sondern es handelt sich um bloße Klassifikation. Unvergleichbar ist erstens die in MM besonders herausgehobene *ξενικὴ φιλία* (Stob. 143, 3. DL III 81) und zweitens das Rechts- und Fr.-Verhältnis von Bürger zu Bürger. Dieses letztere kann in EE, EN gar nicht mehr vorkommen, weil sie ja differenzieren, d. h. die Rechtsverhältnisse in den einzelnen Staatsverfassungen betrachten, so daß das Verhältnis von Bürger zu Bürger ohne Rücksicht auf die jeweilige Zugehörigkeit zu einer *πολιτεία* überflüssig wird.

MM und EE gehen zusammen in der Formulierung *ὅσα εἴδη φιλίας* usw. (MM hat hier Bonitz zu seiner emendatio palmaris der völlig unverständlichen EE-Stelle die Mittel gegeben), und in der Reihenfolge der Themen, denn wir sahen ja bereits (s. o. S. 450), daß in EN die Behandlung der *εἴδη τοῦ δικαίου* vor die Fr. mit sich selbst „gerückt" ist. Aber warum ist in MM das Thema in zwei Teile getrennt (1211 a6–15 + 1211b4–17) oder anders ausgedrückt: warum ist der *φιλαυτία*-Abschnitt in zwei Teilen vorgelegt? Zunächst: daß das Thema in einer Fr.-Abhandlung absolut unentbehrlich ist, ist klar und ich kann nicht verstehen, warum Arnim ([1]109) fragen zu müssen glaubt, weshalb Ar. nach 1210b22 überhaupt noch weiterspreche, nachdem doch der Gegenstand eigentlich „erschöpft" sei. Ferner ist klar, daß der Abschnitt nicht aus heiterem Himmel kommt, sondern mit I 33, 1194b3–29 zusammenhängt, auch wenn kein Rückverweis dasteht. Und schließlich meine ich, man könne auch bei isolierter Betrachtung sehen, daß die rudimentären Sätze von MM kein Excerpt aus EE, EN sind.

Aber warum die Trennung? Das folgende ist Vermutung, die anzustellen deshalb berechtigt sein mag, weil die Einzelpartien in MM meist in einfacher Beiordnung erscheinen, bisher aber sinnlose Reihung nicht angetroffen wurde. Es gibt viele Fr.-Arten; weiterhin (*ἔτι δέ*) auch die durch das *δίκαιον* bestimmte. Die Arten sind verschiedenen Wertes: eine ist *τελεία*. Diese hat Merkmale, deren Betrachtung tief in die Menschennatur hineinführt und die Frage nahelegt, ob nicht Beziehung nach außen und Beziehung nach innen parallel strukturiert sind. In der Tat, ob wir an das

Verhalten des Menschen zu anderen, Guten, denken oder an das Verhalten zu sich selbst – es passen dieselben 5 φιλικά. Aber es gibt weniger tiefgründende Fr.-Formen, die für sich betrachtet wieder nicht alle auf derselben Wertebene liegen (1211b40; b18). Da sind z. B. Beziehungsformen mit rein objektiver, juristischer Grundlage: Herr-Sklave; „Fremder"-Bürger; Bürger-Bürger; Mann-Frau (für den Griechen ist dies bekanntlich kein „Sympathie"-Verhältnis: MM 1194b22–8). Diese reihen wir jetzt kurz an, als äußersten Kontrast zu der eben konstatierten Beziehung nach innen, und kehren dann zu der Frage zurück, ob es Fr. mit sich selbst gibt. Es wird sich herausstellen, daß die Antwort an einer früheren Stelle des Lehrgangs schon bereit liegt, da nämlich, wo wir, im Bereich der Rechtslehre, bejahten, daß es das Gegenteil der Fr. mit sich gebe, nämlich das ungerechte Verhalten zu sich selbst.

83,3 „Fremdling" (ξένῳ). Der juristische Zusammenhang, in dem diese Fr. hier erscheint, schließt es aus, an die bei den Griechen immer hochgehaltene „homerische" Besuchs-Fr. (DL III 81) zu denken, die z. B. Platon feierlich in Schutz nimmt (Leges 729e2–730a4). Sie steht neben der Beziehung von Bürger zu Bürger und so kann ξένος nicht der zufällig in der Stadt zu Besuch weilende Fremdling sein, sondern es ist der Fremdling mit dauerndem Wohnsitz, wie wir in der Amtssprache sagen (RE Metoikoi 1415, 10). Auch an den ξένος μέτοικος darf man denken (RE a. O. 1414, 58). In EN steht zweimal der lakonische Satz ἐν ταύταις καὶ τὴν ξενικὴν τιθέασιν (1156a30; 1161b15). Das erstemal wird sie in die Nutz-Fr. eingereiht, das zweitemal in die πολιτικαὶ φιλίαι, wie in MM (Band 6, 1956, 514 zu 173, 3). Welche ξενία Platon, Ep. VII 333e1–4 als „landläufig" bezeichnet und gegenüber der aus philosophischer Gemeinschaft erwachsenden deutlich abwertet, ist nicht auszumachen. Jedenfalls steht MM ganz allein mit der Begründung, daß die „Fremden-Fr." am beständigsten sei, weil überhaupt keine Gleichheit der Ziele zwischen Bürger und Fremdem bestehe. Dies ist u. a. ein Grund dafür, daß wir oben an Kontrastwirkung dachten. Man kann noch im Ohr haben, daß die Tugend-Fr. βεβαιοτάτη sei (1209b11).

83,4 „unter diesen Fr." (τῶν φιλιῶν). Es muß gemeint sein τούτων τῶν φ. Aber auch das ist merkwürdig.

83,5 „bleiben sie" (μένουσιν ὄντες). Wie διατελεῖν, διαγίγνεσθαι c. part. Ohne Parallele.

83,6 „Im Anschluß daran . ." Fortsetzung von 1210b33–11a6 und Abschluß des Problems der Fr. mit sich selbst. Parallelen zu MM 1211a15–b3: EE 1240a8–b30: (EN 1168b1–10; 1166a33–b2; b19–26). Die Notierungen von Susemihl sind irreführend.

Sowohl MM wie EN legen die Frage, ob es Fr. mit sich gebe, zunächst beiseite (ἀφείσθω MM 1210b34: EN 1166a34). Jetzt nimmt MM das Liegengelassene wieder auf. Wenn ich Theiler (357) recht verstehe, sieht er darin deshalb einen schweren Irrtum des Verf., weil er meint, Ar. hätte erst in II 13 sagen dürfen, daß er einlöse. Das ist aber nicht richtig, denn in II 13 wird nicht mehr gefragt, sondern es wird das Wesen des bereits existierenden φίλαυτος genauer untersucht. Die EN löst ihren Verweis ebenfalls richtig ein (IX 8); denn dort wird das Problem aporetisch angepackt und dann, wie in MM, eine Analyse des Handelns des echten φίλαυτος

gegeben. In 1211a16–25 nun erfahren wir insoferne nichts Neues, als die in 1210b26 bis 11a6 aufgezählten Merkmale der Fr., die jetzt – nur in MM – *τὰ καϑ' ἕκαστα* heißen, wieder erscheinen. Aber in Anbetracht des syllogistischen Bedürfnisses von MM geschieht doch Neues. Das in dem früheren Abschnitt gebotene „Material" wird jetzt in einen Syllogismus verwandelt (Brink 39) – ob uns das beeindruckt ist eine andere Frage –, und erst wenn das *ὥστε* und *δῆλον* (a22. 24) ausgesprochen ist, ist die Sache in Ordnung. Der Syllogismus ist aber von besonderer Art; denn de facto ist mit dem *ὥστε δῆλον* noch nicht alles erledigt. Es folgt ja noch ein Beweis, nochmals „es gibt also Fr. mit sich selbst" (a36). Kapp (31) hat diesen Teil lediglich als „Parallele" zu der *ἀδικία πρὸς αὐτόν* aus der Gerechtigkeits-Abhandlung (I 33, 1195b35 bis96a33) gewertet. Das ist formal richtig (*ὁμοίως* a30). Aber das Gewicht des Abschnittes ist damit unterschätzt. Wenn es, so lautet das Argument, Ungerechtigkeit gegen sich selbst gibt, dann auch Fr. Da wir „Ungerechtigkeit" durch „Feindschaft" ersetzen dürfen (EE 1240a18), kann man auch sagen: „Da man sich selbst *ἐχϑρός* sein kann, kann man sich selbst auch *φίλος* sein." Das Bestehen von Feindschaft gegen sich war nach längerem Hin und Her in MM ausdrücklich anerkannt; daß sie nur im Sinne des *οἰκονομικὸν ἀδίκημα* zu verstehen ist (MM 1196a29), war für den speziellen Zweck der Rechts-Abhandlung wichtig, spielt aber jetzt keine Rolle. Ar. kann also jetzt auf dem damaligen Ergebnis aufbauen. Es wird also bewiesen, nicht nur parallelisiert. Daß der hierzu notwendige Gang ins Innere der Seele auf platonischem Wege geschieht, wissen wir (s. o. S. 332 zu 42,5). Alle drei Ethiken stimmen darin überein. Das brauchen wir nach Gnomon 24, 1952, 77–9 nicht mehr zu detaillieren.

Die enge Verbindung von MM und EE (nicht etwa mit der kurzen Bemerkung von EN 1166a33–b2) liegt auf der Hand. Aber entscheidend ist, daß MM in fragloserer Weise auf Platon aufbaut als EE. Denn in EE übt Ar. ja Kritik an dem platonisierenden Argument (Band 6, 551). Ich zitiere einfach die ganze Partie (1240a11–21): „Manches spricht für, manches gegen die Annahme einer Fr. mit sich selbst. Das ist nämlich ein Verhältnis *κατ' ἀναλογίαν* (= *κατὰ μεταφορὰν καὶ ὁμοιότητα* EN 1138 b6), nicht Fr. schlechthin. Fr.-geben und Fr.-empfangen setzt nämlich zwei getrennte Personen voraus. Daher ist jemand mit sich selbst befreundet mehr in dem Sinne, wie er uns in der Behandlung des Themas der Willentlichkeit und Unwillentlichkeit beim Beherrschten und Unbeherrschten klar geworden ist (1223a36–b17), also in dem Sinn, daß die Teile seiner Seele zueinander in einem gewissen Verhältnis stehen. Und für alle Probleme dieser Art – ob man sich selber freund, sich selber feind sein, ob man sich selber Unrecht tun könne – liegt die Erklärung in der nämlichen Richtung: dies alles setzt zwei getrennte Personen voraus. Soweit es nun in der Seele eine gewisse Zweiheit gibt, gibt es dies in gewisser Weise in ihr (*ὑπάρχει πως ταῦτα*), soweit diese Zweiheit nicht vorhanden ist, nicht". Klarheit über *ταῦτα* bringt dann 1240b11–15 (Paraphrase): „Aber nur im wertvollen Menschen ist die Seele ohne Zwiespalt, also eine. Im schlechten sind zwei Seelen, da ist Disharmonie. Da ist also die Möglichkeit der Feindschaft mit sich selbst gegeben; wo aber nur eine Seele ist, wo der Mensch *εἷς καὶ ἀδιαίρετος* ist, da ist er sich selbst Gegenstand des (freundschaftlichen) Strebens" (*ὀρεκτὸς αὐτὸς αὑτῷ*). Ar. hätte konsequenterweise den Gedanken dieser innerseelischen Fr. nicht mehr so weit ausbauen, nicht mehr so ernst nehmen dürfen, nachdem er ihm ja nur mehr metaphorische Bedeutung zugesteht. Aber er hält doch, als Platoniker, an der großartigen Konzeption fest. In

MM reduziert er die Geltung noch nicht: weder in I 33 noch hier ist von *μεταφορά*, *ἀναλογία* die Rede.

Ar. beruft sich in allen drei Ethiken auf das volkstümliche „Ein Herz und eine Seele" (*μία ψυχή*: MM 1211 a 32; EE 1244 b 3. 9; EN 1168 b 7), womit natürlich eine Fr. zu zweien gemeint ist. Nur in MM argumentiert er: Wir sagen „eine Seele ist meine und die des Freundes". ⟨Damit bezeichnen wir also ein besonders harmonisches Verhältnis, Einheit in der Zweiheit⟩. Auf die Seele übertragen: auch in ihr gibt es Harmonie, wenn nämlich *λόγος* und *πάθη* übereinstimmen, diese Zweiheit zur Einheit geworden ist. ⟨Nur sind die beiden Partner in ein und derselben Seele.⟩ Es gibt also Fr. mit sich selbst. Ich weiß nicht, warum Kapp (31) dies „schnurrig" findet.

83,7 „Nun, nachdem" (*ἐπεὶ δ' οὖν*). Zur Syntax Bonitz [4]1863, 79. – *μικρὸν ἐπάνω*: 1210 b 34–11 a 5; s. o. S. 283 zu 29,4.

83,8 „offenbar" (*δῆλόν ἐστιν, ὡς ἔστι*). Keine Scheu vor der Kakophonie.

83,9 „behauptet hatten" (*ἔφαμεν*): I 33, 1195 b 25–96 a 33. Man beachte, daß sogar das Gegenargument wiederholt wird. Das zweite *ἔφαμεν* (a 28) geht nur auf 1196 a 25 bis 30, *ἐδόκει* (a 27) auf 1196 a 6–25.

83,10 „zusammenstimmen" (*ὁμονοῶσιν*). Zum Plural s. o. S. 190 zu 10,7.

83,11 „Nachdem – selbst" (*ἐπειδή* – a 36 *φιλία*). Harte Fügung; sie durfte in der Übersetzung nicht geglättet werden.

83,12 „meine" (*ἡ ἐμή*). Ähnlich 1212 a 23–4. Brink 61.

84,1 „Einklang" (*ὅταν συμφωνῶσι*). Zum platonischen Ton s. o. S. 415–16.

84,2 „im hochwertigen M." (*ἐν τῷ σπουδαίῳ*). EE 1240 b 11 *πάντα δὲ ταῦτα τῷ ἀγαθῷ* (oft in EE einfach *ὁ εἷς* genannt, das, wenn ich recht sehe, nicht „Individuum" heißt, also *εἷς ἕκαστος*, abgehoben von den anderen, sondern der Mann, der eine Seele hat) *ὑπάρχει πρὸς αὐτόν*.

84,3 „der Schlechte" (*ὅ γε φαῦλος*). Genau an derselben Stelle kontrastiert auch EE den Schlechten und den Unbeherrschten (1240 b 12: *ἐν γὰρ τῷ πονηρῷ διαφωνεῖ οἷον ἐν τῷ ἀκρατεῖ*).

84,4 „nicht lange" (*μετ' οὐ πολύ*): Hist. an. 601 a 9 *μετ' οὐ πολὺν χρόνον*. – *μεταμελεῖται*. Das Motiv in allen drei Ethiken (EE 1240 b 23 *μεταμελητικός*. EN 1166 b 24 *μεταμελείας γέμουσιν*). Für das Verbum (– *μέλεσθαι*) gibt Bonitz nur zwei Belege (EN 1110 b 23; Rhet. 1380 a 13, beide Male das Part.). Es steht auch einmal im Corpus Plat. (Demodocus 382 d 3). Zu *-εῖσθαι* sagt Liddell-Scott: censured by Thomas Magister p. 123 R., occurs in Hippocrates, Epid. 27.

84,5 „verwünscht" (*κακίζει*). In EE (1240 b 21) *λοιδορεῖται ἑαυτῷ*. Das Verbum im Corpus Arist. nur hier. In attischer Prosa nicht selten; zweimal auch bei Platon.

84,6 „Es gibt aber auch . ." Fr. in Gleichheit und Ungleichheit, unterschieden je nachdem ob der Ausgleich nach arithmetischer oder geometrischer Proportion geschieht. In der Notierung der Parallelen zu diesem Abschnitt (1211 b 4–17) zeigt sich ein bemerkenswertes Durcheinander. Man hat wohl nicht erkannt, daß es auf die Stichworte *ἰσότης ἀριθμῷ* (*ἀγαθοῦ*) und *φιλία κατὰ λόγον* (= *κατὰ τὸ ἀνάλογον*) an-

kommt. Susemihl gibt aus EE überhaupt keine Parallele; in EN soll der von ihm bis 1211b39 angesetzten Sinneseinheit die Partie 1161b10–62a33 entsprechen, was für unseren Abschnitt (1211b4–17) unrichtig ist. Theiler notiert EE 1242a1–18; EN 1159b25–61b10, wovon nur ersteres zutrifft. Kapp (32) notiert EE 1242b2–21, richtig, wenn auch unvollständig (s. u.); dagegen unzutreffend EN VIII 16 = 1163a24–b27. Stock, in der Oxford-Übs., kennt überhaupt keine Parallele. Ich kann hier die im Vorstehenden als korrespondierend bezeichneten Abschnitte nicht in extenso vorführen um dann zu zeigen, daß sie nicht entsprechen. Die Nachprüfung ergibt, daß wirklich parallel nur folgendes ist: MM 1211b4–17: EE 1238b15–25 (21: *κατ' ἀναλογίαν ἴσον – κατ' ἀριθμὸν οὐκ ἴσον*); 32–34. 1242a1–18; 1242b2–21 (12: *ὁτὲ μὲν γὰρ ἀριθμῷ τοῦ ἴσου μετέχουσιν, ὁτὲ δὲ λόγῳ*): EN 1158b1–28 (1162a34–b4) (1158b23 + 62b4: *ἀνάλογον*).

Inwieweit 1211a6–15 durch 1211b4–17 fortgesetzt wird, ist unschwer zu sehen. Dort bloße ungegliederte Aufzählung von fünf *εἴδη φιλίας*, nur damit man sieht, es gibt außer der Fr. mit sich auch noch andere Arten – hier, unter deutlichem, wenn auch unausgesprochenem Bezug auf die Rechtslehre von I 33, 1193b19–94a25; 1194b3–29 die Diärese nach *ἰσότης* (die Gefährten) und *ἀνισότης* (die übrigen). Von den an der früheren Stelle aufgezählten Arten erscheint nur die *ξενική* nicht mehr. Dagegen dürfen wir in den Gefährten von 1211b4 die Bürger von 1211a8 wiedererkennen, da man nur 1211b7 (*ἴσοι γάρ τινες ἐθέλουσιν εἶναι οἱ ἑταῖροι*) und 94b9 (*ὅμοιοι βούλονται εἶναι*, sc. *οἱ πολῖται, τῇ φύσει*) nebeneinander zu halten braucht. Herr und Sklave (1211a9) sind unter *ἄρχων-ἀρχόμενος* (1211b9) subsumiert. Der auffallendste Unterschied zwischen MM und den anderen Ethiken ist das Fehlen der Staatsverfassungen, die besonders intensiv in EN in das Problem „Recht – Fr." hineingearbeitet sind. Walzer hat daraus (255–60) unbegreiflich weittragende Schlüsse gezogen: die „fortschreitende Lösung der Gesellschaft vom Staat" sei in MM noch weiter vorgedrungen als in den anderen Ethiken (258). Aber aus Walzers eigenen Feststellungen wäre nur der Schluß zu ziehen: Wenn – was ich nicht zugeben würde – die Behandlung der Staatsverfassungen in EE auf den plat. Politikos zurückzuführen ist, dann ist EN noch viel platonischer, weil sie dies noch viel intensiver als EE behandelt – Walzer freilich verkleinert, indem er auf einmal die EN für einen „Kreis von *νέοι*" bestimmt sein läßt, für den Ar. „die Grundbegriffe seiner Ethik gerne neu darlegt" – und dann käme der Anonymus, der sich also wieder einmal nicht an die letzte Ethikfassung anschließt, sondern die Verfassungen kurzerhand streicht. Warum? Weil zwischen EN und MM der Zusammenhang zwischen Staat und Gesellschaft völlig aufgehört hat. Nur diesen Schluß scheint ja das völlige Fehlen der Verfassungen in MM und deren rudimentäre Behandlung des *δίκαιον*-Problems zuzulassen. Trotzdem möchte der Anonymus seinen ethischen Traktat eigentlich „Politik" genannt wissen. Welche Schlüsse könnte man daraus ziehen, daß in EE die Gast-Fr. völlig fehlt, in EN in e i n e m nichtssagenden Sätzchen, in MM als *βεβαιοτάτη* erscheint?

Was nun die Dispositionsstelle betrifft, so behandelt EE zwar nach der Fr. mit sich selbst noch Wohlwollen und Eintracht, greift dann aber (1241b10) noch einmal zurück und geht dann unvermittelt über zum *δίκαιον*: *καὶ περὶ μὲν φιλίας τῆς πρὸς αὑτὸν καὶ τῆς ἐν πλείοσι διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον· δοκεῖ δὲ τό τε δίκαιον εἶναι ἴσον τι καὶ ἡ φιλία ἐν ἰσότητι.* Also sind EE und MM insoferne vergleichbar, als an dieser Stelle in MM ebenfalls Fr. mit sich und *δίκαιον* = *ἴσον* aufeinanderstoßen. Daß in EN die *δίκαιον*-Abhandlung nach vorne gerückt ist, haben wir bereits

festgestellt. – Arnim ([1]115–6) wollte auch für diesen Abschnitt eine Beziehung zu dem herstellen, was er – mit weit über das Faktische hinausgehender Terminologie – die „Fundamentaltheorie" nennt, also eine Beziehung zu der eingangs dargestellten Lehre von den drei Hauptarten der „eigentlichen" Fr. Ihm schien von 1210b23 bis zum Schluß des Werkes ein einheitstiftender Gedanke nachweisbar, daß hier nämlich die Fundamentaltheorie „gegen mögliche Einwendungen" gesichert werde (109). Damit hat Kapps Kritik im wesentlichen aufgeräumt. Der Text bietet der These von Arnim einfach nicht genügend Stützen. Trotzdem bleibt Arnim das Verdienst, besonders durch die übersichtlichen Ausführungen [4]249–252, an genügend vielen Stellen gezeigt zu haben, daß die einzelnen Abschnitte nicht disiecta membra sind und daß wir uns nicht mit Kapps Minimum („und etwas total Sinnloses wird ja niemand erwarten", 32) zu begnügen brauchen.

84,7 „zahlen- u. bedeutungsmäßiger" (*ἀριθμῷ καὶ δυνάμει*). Diese Verbindung nirgends sonst in den Ethiken. Wir treffen sie in einem anderen Bezirk des aristotelischen Denkens, in der Physik (I 9, 192a2; De gen. et. corr. 326b6). Pol. V 1, 1301 b29: *ἔστι δὲ διττὸν τὸ ἴσον· τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῷ τὸ δὲ κατ' ἀξίαν ἐστίν. λέγω δὲ ἀριθμῷ μὲν τὸ πλήθει ἢ μεγέθει ταὐτὸ καὶ ἴσον, κατ' ἀξίαν δὲ τὸ τῷ λόγῳ.*

84,8 „derer, wo" (*ἐν οἷς-ἐν τῇ φιλίᾳ*). Sorgloser Stil. Auch b15 *ἴσον ἐστὶν ὁ ἔχων* usw.

84,9 „proportional" (*κατὰ λόγον = τῷ λόγῳ* b15). EE 1242b12 *ἀριθμῷ-λόγῳ*. EN 1134a27 *κατ' ἀναλογίαν-κατ' ἀριθμόν*.

84,10 „beim Vergeben" (*ἐπ' ἀγαθοῦ δόσει*). Umständlich und singulär. – Einen Grund für die etwas pathetische (*οὐδέποτε οὐδείς*) Formulierung des Satzes sieht man nicht.

Kapitel 12

84,11 „Unter all diesen . ." Die auf Blutsverwandtschaft beruhende Fr.; Fr. zwischen Vater und Sohn. Parallelen zu MM 1211b18–39: EE 1241a35–b9; 1240b34 bis 37; 1242a1–5: EN 1167b17–68a27; 1161b11–62a33.

Die Behandlung gerade dieses Themas in den drei Ethiken zeigt, wie schwer sich beweisen läßt, daß ein Teilthema an dieser, und gerade an dieser Stelle den ihm gemäßen Platz gefunden hat oder daß die Plazierung in einer späteren Fassung besser sei als in der früheren, und daß die Verschiebung aus einer bestimmten Absicht vorgenommen sei. In der Rückschau können wir nur feststellen, daß Arnims (aber auch Schächers) Ausgehen gerade von den Fr.-Abhandlungen nicht günstig war; denn diese sind, selbst noch in der besten Redaktion von EN, ein lockeres Gewebe und sie können auch der Natur des Stoffes entsprechend schwerlich etwas anderes sein. An lockerem Gewebe aber lassen sich nur schwer exakte Beobachtungen machen. Ich beschreibe die Situation in den drei Ethiken: alle drei gestatten die Aussage, daß das Thema traditionell war. Daher ist es unanstößig, wenn das Stichwort *συγγενική* ohne weitere Vorbereitung einfach da ist, hier in MM wie auch z. B. in EE 1240b35; 42a1. Nach allem was wir von der Bedeutung der Blutsverwandtschaft bei den Griechen wissen, ist sie die ursprünglichste und bindendste Form der „Freundschaft" (s. den Abschnitt „*φιλία* und *συγγένεια*" in meiner Diss. *Φίλος* u. *φιλία* im

vorhellenist. Griechentum, München 1931, 7–21). Dementsprechend müßte man erwarten, daß sie im Peripatos ihren gebührenden Platz fände, noch dazu, wenn man im ersten Satz von Kap. 12 hört, daß unter allen Freundschaften in der Blutsverwandschaft das intensivste *φιλεῖν* statthabe, womit sie also, genau genommen, sogar noch über der „vollendeten" Fr. stünde. Aber wie ist es in Wirklichkeit? In MM sind ihr, formal betrachtet, zwei Zeilen gewidmet (1211 b 18–19); es gibt keinerlei Differenzierung, sondern aus dem ganzen traditionellen Komplex wird das Verhältnis Vater-Sohn herausgegriffen und daran das Problem erörtert, warum die Fr. mit dem Sohne intensiver ist als die des Sohnes zum Vater. Da das Verhältnis Vater-Sohn 1211 a 10 und 1211 b 9 unter die Rechtsverhältnisse eingeordnet worden war, möchte man annehmen, daß es in diesem Thema weitergeht, aber dies ist nicht der Fall; von objektiven Leistungen des Vaters oder des Sohnes (z. B. von der *γηροτροφία*) ist keine Rede; es geht nur um den Affekt-Grad (im folgenden sprechen wir von „*μᾶλλον*-Motiv"): das Thema ist ein Thema sui iuris geworden. Arnims Beziehung auf die „Fundamentaltheorie" beruht auf Supplierung (Kapp 34 zu Arnim [1]115). Der Eingangs-Satz von MM behauptet nur, daß die Fr.-Arten, qua Intensität des *φιλεῖν*, nicht alle auf einer Ebene liegen. Der Schluß des Abschnitts („Gefühl des Wohlwollens", 1211 b 37) ist so formuliert, daß der Übergang zur nächsten Fr.-Form, dem Wohlwollen, leicht ist.

In EE ist das Bild komplizierter. Allgemein gesagt: wir erfahren über das Thema etwas mehr als in MM. Aber systematische Behandlung gibt es auch in EE nicht. Über das *μᾶλλον*-Motiv (= MM) hinaus erfahren wir, daß sie mit der Fr. zu sich selbst Ähnlichkeit hat und daß es auch die Fr. unter Brüdern gebe (1242 a 3). Die Aussagen sind an drei verschiedenen Stellen: VII 6. 8 (= MM) und 10. VII 6, 1240 b 34–37: „Die Fr. mit sich selbst gleicht der auf Blutsverwandtschaft beruhenden. Keine der beiden Beziehungen kann eigenmächtig gelöst werden. Selbst wenn Streit ist, bleibt verwandt verwandt und man bleibt immer 'einer' (*εἷς*), solange man lebt." Ganz ungezwungen also bietet sich hier eine Thema-Verknüpfung, aber Ar. denkt an dieser Stelle nicht daran, die *συγγένεια* zu analysieren, und in den anderen Ethiken findet sich der Gedanke nicht mehr. Es folgt in EE VII 7 (Wohlwollen und Eintracht); dann VII 8, 1241 a 35–b 9 die Aporie, warum der Wohltäter den Empfänger mehr liebt als dieser jenen. Also = MM, aber ohne Erwähnung der *συγγένεια*. Die Liebe des Vaters zum Sohn ist nur Beispiel unter anderen. Dann folgt VII 9 das Kapitel über Recht (Staatsverfassungen) und Fr., und VII 10, 1242 a 1–5 noch einmal: *λέγονται φιλίαι συγγενική, ἑταιρική* usw.; ferner daß die Verwandten-Fr. viele Unterarten habe; daß die *πατρική* auf dem Recht *κατ' ἀναλογίαν*, die der Brüder auf dem *κατ' ἀριθμόν* beruhe. Das wäre also dieselbe Thema-Verbindung wie in MM, wo die *συγγένεια* ja an die Darstellung eben dieser zwei Formen des *ἴσον* anschließt. Aber diese Stelle von EE ist nicht die Parallele zu MM.

Endlich in EN finden wir jene breite Darstellung der Verwandtschaft, wie wir sie erwarten durften. Auch hier geteilt: VIII 14 und IX 7; in manchem sich wiederholend, was hier nicht weiter zu verfolgen ist. VIII 14 steht im Rechts-Teil, IX 7 in dem Teil, den Ross einmal als „internal nature of friendship" bezeichnet hat, und zwar nach Wohlwollen (IX 5) und Eintracht (IX 6); es folgt das mit MM II 13 zu vergleichende Kapitel über Selbstliebe und Egoismus (IX 8). Daß die Darstellung in EN nicht nur eine erweiterte, sondern auch eine verfeinerte Organisierung des Stoffes darstellt, ist evident. Daß aber die Fakten entwicklungsgeschichtlich deutbar seien,

in dem Sinn, daß die drei Abschnitte von EE auf MM II 12 aufbauten und die Dreiteilung ein Schritt zum Vollkommeneren wäre oder daß die zwei Abschnitte von EN die Summe aus vier Abschnitten zögen, dem einen von MM, den dreien in EE – dies zu beweisen sehe ich keine Möglichkeit. Die Priorität von MM hat sich uns aus anderen Beobachtungen ergeben; der Disposition läßt sie sich nicht ablesen. Umgekehrt ist es unmöglich, die Disposition von MM aus EE und EN oder auch nur aus EE oder nur aus EN zu begreifen.

84,12 „gewissermaßen" (*πως*). Ab b 15 tritt eine Art *πως*-Koller auf (7mal). Das ist charakteristisch für MM. In I 1: *δεῖ*-Koller.

84,13 „des Vaters zum Sohn" (*ἐν τῇ πατρί*). Singulär. 1213 b 21 *ἐν τῇ πατρός*.

84,14 „für die Vielen" (*πρός γε τοὺς πολλούς*). Daß der Vater der Wohltäter ist, will Ar. nicht bestreiten. Aber als Begründung genügt ihm das nicht. Er hat eine zwingendere bereit, aus dem Geiste seiner eigenen Philosophie (1211 b 25–34). Unter *ἔνιοι* dürfen wir gewiß die „Popularphilosophie" verstehen, wie sie bei Xenophon, Mem. II 2 faßbar ist (dazu jetzt O. Gigon, Komm. zu Xenoph. Memorabilien II, Basel 1956, 84–102). Übrigens beginnt Xenophons *φιλία*-Darstellung (Mem. II 2–6) mit der *συγγενική*. In II 2, 5 und Oecon. 7, 24 die überragende Liebe der Mutter, die in MM nicht, in EE und EN aber dreimal beachtet wird (EE 1241 b 7; EN 1161 b 27; 1168 a 25).

85,1 „ich meine so" (*λέγω δ' οἷον*) usw. Die aus den Anfangssätzen der EN wohlbekannten Gedanken hatte Ar. schon in MM 1197 a 4–13 formuliert; jetzt wiederholt er es. Die anderen Ethiken legen diesem Beweis gegenüber dem platten Nützlichkeits-Argument so große Bedeutung bei, weil er in den Bereich der „Physis" gehört (EE 1241 a 40; EN 1167 b 29). Daß der anonyme Schreiber von MM hier den Ar. falsch interpretiert habe (v. d. Mühll, Diss. 1909, 32), kann ich nicht zugeben. Man muß scharf auseinanderhalten: (1) an sich stünde nichts im Wege, das Verhältnis Vater-Sohn biologisch zu betrachten: der Vater *ἐνεργεῖ* (Zeugungsakt); dieses *ἐνεργεῖν* ist nicht Tätigsein ohne weiteres Ziel. Sondern da gibt es wie bei der Baukunst ein Telos; das ist der Sohn. Wenn Ar. (= v. d. Mühlls Anonymus) an dies gedacht hätte, wäre v. d. Mühll im Recht. Denn dann wäre der Anonymus so stupide, daß er uns zunächst in die Meinung hineinmanövrierte, das *ἐνεργεῖν* des Vaters sei dem des Flötenspielers zu vergleichen (kein Telos über das Spiel hinaus) – und auf einmal ist dann doch ein Endeffekt da, nämlich der Sohn als *ποίημα*. Aber an diese biologische Auffassung ist ja gar nicht zu denken. Sondern es gilt: (2) das Verhältnis Vater-Sohn wird „ethisch" gesehen, unter dem Gesichtspunkt des *φιλεῖν*. Der Sohn ist schon da und die Beziehung des Vaters zu ihm ist nichts anderes als das *φιλεῖν*. *φιλεῖν* aber = *ἐνεργεῖν*. Nur um dies zu illustrieren, ist Flötenspiel von Hausbau abgehoben. Wenn *φιλεῖν* = *ἐνεργεῖν* ist, ist natürlich jeder *φιλῶν* = *ἐνεργῶν* und der Vater hätte da keine Sonderstellung. Er soll aber als *μᾶλλον φιλῶν* erwiesen werden, *μᾶλλον*, d. h. „mehr als der Sohn ihn liebt". Wie kommt dieser Beweis zustande? Antwort: durch den bloßen Gebrauch des Neutrums *ποίημα*. Für den Hörer war damit ohne weiteres klar, daß ein Neutrum nicht wieder liebt, oder, wenn es ein *ἔμψυχον* ist, jedenfalls nicht dieselbe Energeia entfaltet wie der *πεποιηκώς*. Auch in EE und EN muß Ar., um diesen Effekt zu erreichen, den Empfänger der Wohltat zu einem Neutrum machen (EE 1241 b 2 = EN 1168 a 4: *ὁ δὲ εὖ παθὼν ὥσπερ*

ἔργον τοῦ εὖ ποιήσαντος). Jetzt ergibt sich allerdings eine Teilparallele zum Hausbau: auch das Haus ist ein Geschöpf. Trotz dieser Parallele wäre es aber unmöglich zu schließen: also gehört das Verhältnis Vater-Sohn doch in jene Kategorie, wo ἐνεργεῖν allein nichts bedeutet, sondern ein Telos dazukommt. Denn damit würde man sich einer Konfusion von Biologie und Ethik schuldig machen. Um es noch anders zu sagen: Wollte man die Relation Baumeister-Haus p. a. zu der von Vater-Sohn darstellen, so dürfte man nicht den Zustand ins Auge fassen, wo das Haus noch nicht da, der Baumeister also noch ἐν ἐνεργείᾳ ist, sondern den Zustand wo das Haus vollendet, das Telos erreicht ist. Da setzt nun ein von dem ersten ἐνεργεῖν völlig verschiedenes ein, nämlich ἐνεργεῖν = φιλεῖν. Der Baumeister liebt sein Geschöpf. Aber in diesem Falle ließe sich kein Beweis führen, daß er es mehr liebt als das Geschöpf ihn; denn dieses ist im Gegensatz zum Sohn ein ἄψυχον. – Freilich ist die Gedankenentwicklung in EN unvergleichlich großartiger als in MM und EE: „Das Werk nun ist gewissermaßen der Schöpfer, sofern er wirkend ist, und deshalb liebt er sein Werk – weil er das wirkende Leben liebt. Und dies ist φυσικόν. Denn die im Schöpfer gegebene Möglichkeit wird durch das Werk als Wirklichkeit erwiesen" (EN 1168a7–9; Band 6, 1956, 550 zu 205, 7).

85,2 „es gibt Fälle" ([ἔστιν] ἔστι). Text nach Susemihl. Das überlieferte λέγω δ' οἷον ἔστι als Satz für sich (Bekker) ist auch in MM unmöglich, durch Met. 1072b26 (ἔχει δὲ ὧδε) nicht zu rechtfertigen.

85,3 „entsprechend". παρά = secundum wie 85b39.

85,4 „Werk" (ποίημα). Wie EN 1168a2, wo ποιήματα nicht etwa terminus technicus für „Dichtungen" ist. Phys. 202a22–4.

85,5 „des Wohlwollens" (εὔνοοι). Beispiele für die offene Form, die hier lectio difficilior ist, bei Kühner-Blass 1, 402; bei Thuc. VI 64 haben z. B. sämtliche codices εὐνόων. Kühners Bemerkung: „Dergleichen bei klassischen Prosaikern ist ganz gewiß zu emendieren" gilt für MM nicht. Auch daß gleich darauf (1212a4) alle Hss εὖνοι bieten, ist kein Gegenargument. εὔνους und εὐνοεῖν πρός kann ich nicht belegen. Wohl nach dem gebräuchlichen εὔνοια πρός. Man sieht keinen rechten Grund, warum hier – nur in MM – auf einmal für φιλεῖν εὐνοεῖν gesagt wird, noch dazu wo es auf ἄψυχα gar nicht paßt (EE 1241a9). Ich nehme an, daß der Vater als εὖ ποιῶν eben auch εὖ νοῶν sein sollte – oder es ist, was mir wahrscheinlicher vorkommt –, schon an den nächsten Abschnitt gedacht; dann hätten wir den Fall, daß einmal MM für eine gewisse Verbindung sorgt und die anderen Ethiken nicht.

85,6 „Erinnerung, Erwartung" (μνήμῃ, ἐλπίδι). Gemeint ist nicht, daß diese beiden agentia der Grund der Vaterliebe sind. Es ist in der Natur des Vaters – immer eine φύσις οὐ διεφθαρμένη vorausgesetzt – zu lieben (= ἐνεργεῖν). Das Motiv kehrt in EN (1168a13) wieder: „Lustvoll ist die lebendige Wirklichkeit des Gegenwärtigen, die Hoffnung auf das Zukünftige und die Erinnerung an das Vergangene. Höchste Lust aber ist das Erleben der Energeia."

85,7 „Das Wohlwollen . ." Parallelen zu MM 1211b39–12a13: EE 1241a1–15: EN 1155b32–56a5 (A); 1166b30–67a21 (B).

Über die Dispositionsstellen der anderen Ethiken s. o. S. 460–1. Was die Geeignetheit der Plazierung betrifft, so lassen sich in jedem Fall gute Gründe beibringen.

Schaute man darauf, daß der Wohlwollende dem andern das Gute um dessentwillen wünscht, so ließ sich die *εὔνοια* bereits ganz am Anfang bei den ersten grundlegenden Bestimmungen über Fr. einschalten: EN (A). Dachte man an das Merkmal der Innerlichkeit, das dem Wohlwollen eignet, so ließ sie sich an die Innerlichkeit der Fr. mit sich anschließen, in EE ziemlich äußerlich, in EN (B) organischer (1166a1 *τὰ φιλικά* – 1166b30 *ἡ δ' εὔνοια φιλικῷ μὲν ἔοικεν*). Auffällt, daß gerade EE (1241a4 bis 5) die Verbindung mit dem herstellt, was Arnim für MM als „Fundamentaltheorie“ bezeichnet. Man sieht, wie außerordentlich leicht es gewesen wäre, in MM ein Sätzchen wie das eben aus EE zitierte einzuschalten. Aber es geschieht eben nicht. Aus dem einleitenden Satz in MM sieht man, daß es Ar. bei der ersten Skizzierung seiner *ἠθικά* vor allem darauf ankam, die vielen Fr.-Formen koordinierend zu nennen; jetzt, beim Wohlwollen, unter dem Gesichtspunkt, der in allen drei Ethiken identisch ist, daß *εὔνοια* etwas anderes ist als *φιλία*. Auch sonst stimmt die Lehre aller drei Ethiken in den Grundzügen überein: *εὔνοια* = *ἀρχὴ φιλίας*; sie wird *φιλία*, sobald der Übergang vom Gefühl zum Handeln erfolgt; mit Ausnahme von EN (A) sind *εὔνοια* und *ὁμόνοια* immer verbunden, und zwar in dieser Reihenfolge. Während in EN (A) (1155b35), also bei der ersten ganz skizzenhaft gehaltenen Erwähnung des Wohlwollens, als Motiv neben dem ethischen Wert auch der Nutzen belassen wird, ist in EN (B) (1167a12) Nutzen und Lust ausgeschaltet; als einziges Motiv bleibt *ἀρετή, ἐπιείκεια* (1167a19). Genauso in EE (1141a5) und in MM (1212a10). Hier steht aber EE noch näher bei MM, weil beide eine formale Eigentümlichkeit aufweisen: das W. bezieht sich auf das Ethos (MM) – das W. geht aus auf Ethos-Fr. (EE). Außerdem eliminieren nur EE und MM das W. zu *ἄψυχα* (EE 1241a9).

85,8 „Sehen“ *ἰδεῖν*. EN 1167a3: „Das W. ist der Anfang der Fr. wie für den Eros die Lust des Sehens.“ In MM spielt der plat. Eros keine Rolle. Dieser ist im Peripatos der *φιλία* untergeordnet. Soweit stimmen wir mit Walzer (241) überein. Dagegen müssen wir bestreiten, daß EE an einigen Stellen „den Eros-Überlegungen der Akademie“ doch noch näher stehe (als EN). Es gibt im ganzen Ar. keine Stelle, wo er vom Eros platonischer gesprochen hätte als eben 1167a3–7 (Band 6, 1956, 547 zu 202, 11).

85,9 „etwas Gutes – gehört“ (*ἀκοῦσαι-ἀγαθόν*). Von jemandem „ein *ἀγαθόν* hören“ ist gewiß singulär. Zu verstehen ist: hören, daß in jemandem ein *ἀγαθόν* ist. Welches, wird nicht gesagt. Der allgemeine Ausdruck schließt keine Möglichkeit aus, gewiß auch nicht *ἀρετή* (*καλοκἀγαθία*, EN 1167a20).

85,10 „Dareios“. Man darf annehmen, daß jeder Grieche wußte, daß Dareios ein Perser war. Wenn nun hinzugesetzt wird „im fernen Persien“, so ist der Sinn klar. Fr. verlangt räumliche Nähe. Wenn der Partner aber so unendlich weit weg ist (ähnlich Top. 116a38: *κἂν ἐν Ἰνδοῖς ὦσιν*), dann kann man ihn nur mit dem Gefühl erreichen, aber Fr. mit ihm ist unmöglich. Dareios ist eine Gestalt der Vergangenheit, daher die Imperfecta; da der Kontakt mit der Vergangenheit im Augenblick überrascht, wird *ὥσπερ ἴσως ἦν* eingesetzt wie 99b7 (*ὥσπερ καὶ ἔστιν*), 1206b20 (*ὃ καὶ γίνεται*) und *ὥσπερ γίνεται* (1213a27). Ob *ἴσως* bekräftigend oder leicht zweifelnd ist, läßt sich nicht ausmachen (97b30. 31; 99b7), es kann beides bedeuten und es kommt hier nicht darauf an. *εὖνοι γινόμεθα* wie *ἐσμέν, ὁμονοοῦμεν* (1210a34; 12a24; dies gegen Arnim [4]227). Seit Spengels (1843, 514) entschlossener Behauptung ist hier auf Dareios III. Kodomannos (336–330 v. Chr.) hingewiesen und seitdem war man nicht

müßig, den kostbaren Hinweis für die Chronologie von MM auszuwerten. Und man hat denn auch, mit an Aristophanes, Euripides usw. bestätigter Zuversicht, genau die Situation in Athen ausfindig gemacht, die den Verf. von MM so gegenwartsnah machte. Und selbstverständlich war der Peripatos immer ganz heftig an der politischen Konstellation des Tages interessiert – so sehr, daß z. B. nicht einmal das Riesenunternehmen seines Zöglings Alexander in der Ethik oder Politik des Ar. Wellen schlug. Literatur: Arnim [1]1924, 10–13; Prächter 1926, 370[1]; Kapp 1927, 79 (ich möchte dazu bemerken, daß das Dareios-Beipsiel nicht trivialer ist als die Inder, MM 1189a20 – s. o. S. 256 und die Skythen EN 1112a28); Arnim[4] 1927, 226–30; Walzer 1929, 81; Arnim[9] 1929, 10. Theiler 1934, 373; Masellis 1954, 187. Darauf gehe ich nicht mehr ein. – [Plato], Minos 316a2–7.

Man muß sich wundern, daß sich seit Spengel kein Mensch gefragt hat, ob dieser Dareios denn der III. sein muß. Wo im Corpus Arist. Dareios vorkommt, ist es immer der große Dareios, den die Griechen bewundert haben, so wie Xenophon seinen Kyros. Wo Dareios bei Platon vorkommt, ist es immer der edle und gerechte Dareios I. (Ep. VII 332a5–b6). In Leges 695c6–e5 wird er als so nahe empfunden, daß Platon ihn sogar apostrophiert, und seit Dareios habe es keinen großen König mehr in Persien gegeben, nur der Name (Großkönig) sei geblieben. Derselbe Dareios (oder wird jemand nachweisen, daß es Dareios II. war?) kommt auch im Lysis vor (211e6 bis 9): Ich möchte lieber einen guten Freund haben als äußere Güter, lieber als alles Gold des Dareios, lieber als den Dareios, „wie er geht und steht" (R. Borchardt). Von diesem Dareios hatten die Griechen mehr als ein „*ἀγαθόν*" gehört und ihn verwendet Ar. hier zur Exemplifikation genau so wie die altehrwürdige Gestalt des Pittakos, der in Anal. Pr. II 27, 70a16–28 *σοφός, ἐλευθέριος, φιλότιμος* und *ἀγαθός*. ist. Für die Chronologie von MM scheidet also Dareios aus. – Daß diese Stelle der MM von Michael Ephesios zitiert wird, sahen wir o. S. 107.

85,11 „zu tun" (*τοῦ-πράττειν*). Sehr harte Konstruktion. Wohlwollen kann Fr. werden, wenn – nun nicht das W., sondern der *ἕξις*-Träger, also: wenn *ὁ δυνατὸς ὢν πρᾶξαι τἀγαθά* zusätzlich noch den Wunsch bekommen hat *τοῦ πράττειν*.

85,12 „Die Eintracht" . . Parallelen zu MM 1212a14–27: EE 1241a1–3; 15–34: EN 1167a22–b2 (b2–16).

Über die Dispositionsstelle in den anderen Ethiken s. o. S. 460–1. Die drei Grundgedanken dieses Abschnittes: Eintracht ist nicht Übereinstimmung in theoretischen (falls EE 1241a18 *κατὰ διάνοιαν* so gedeutet werden darf; in EN 1167a25 ist es klar), sondern in praktischen Dingen, z. B. darüber wer regieren soll, sind auch in den anderen Ethiken formuliert. Doch ist EE noch recht nahe an MM in folgendem: wir hatten schon o. S. 458 notiert, daß EE in das *δίκαιον*-Thema die Staatsverfassungen zwar einbezieht, aber noch lange nicht so intensiv wie EN. Das gleiche gilt nun auch bei der Eintracht. Denn während Ar. in EN schon gleich von Anfang an auf die politische Eintracht blickt, ist in EE lediglich als letzter Satz gleichsam angeklebt: *καὶ ἔστιν ἡ ὁμόνοια φιλία πολιτική* (1241a32). In MM aber ist weder hier noch dort ein Gedanke an die Polis. In MM ist sogar das auch in EE, EN verwendete Beispiel: Eintracht in der Frage der Herrschafts-Ausübung wie eine rein persönliche Angelegenheit stilisiert („wenn ich die Herrschaft haben möchte"). MM ist eben ganz, EE noch vorwiegend auf das Thema *περὶ ἠθῶν* eingestellt. Die Tatsache, daß das im 5. Jh. individuell und politisch gesehene Thema (Band 6, 1956, 548 zu 203, 4) in den

beiden älteren Ethikentwürfen des Ar. nahezu wie eine Privatsache behandelt wird und erst in EN sich wieder die alte Weite einstellt, ist entwicklungsgeschichtlich kaum zu deuten.

85,13 „im strengen Sinn" (*κυρίως*). Nicht nur MM hat Interesse an der *κυρία λέξις* (Walzer 117), sondern auch EE, denn ausdrücklich heißt es, weder Fr. noch Eintracht seien *ἁπλῶς λεγόμενα* (1241 a 23).

86,1 „ein Phänomen wie" (⟨*τὸ*⟩ *τοιοῦτον*). Susemihl hätte Spengels Emendation in den Text nehmen müssen.

86,2 „wenn sie – erdenken" (*ᾗ νοοῦσι*). Diese Verbesserung der in K^b M^b korrupten Worte dürfte in C^cP^2 Konjektur sein, die gewiß einen guten Sinn gibt. Aber da K^b *οὐκ εὐνοοῦσι* bietet und nach dem ersten *ταὐτόν* fortfährt *ἀλλ' εἰ* (von Susemihl nicht notiert) *ἅμα τὰ* (= *τῷ* von *TO*) *ταὐτὸν νοεῖν*; da ferner M^b P^b nach *ἅμα* bieten *τὸ* (= *τῷ*) *ταὐτὸν ἐννοεῖν*, so wird man sich bei *οὐχ ᾗ νοοῦσι* nicht beruhigen. *νοεῖν* paßt zu den *νοητά* von a 19, aber nicht zu den *πρακτά*. Wenn Ar. in EN einmal sagt *νοῆσαι καὶ πρᾶξαι* (1155 a 16), so ist er hier, wie das Zitat zeigt, vom Epos inspiriert. Zu *πρακτά* paßt nur *ἐννοεῖν* und dies ist in der Tat in a 21 und EN 1167 a 34 überliefert. Also schlage ich vor: *καὶ ἐν τούτοις οὐκ* ⟨*εἰ*⟩ *ἐννοῦσι ταὐτόν, ἀλλ' εἰ ἅμα τῷ ταὐτὸν ἐννοεῖν προαίρεσιν ἔχουσιν περὶ ἃ* ⟨*ἐν*⟩ *νοοῦσιν.*

86,3 „Richtung, in der" (*περί, ἐπί*). Unbekümmerte Diktion. *προαίρεσις ἐπί* ist mir sonst unbekannt.

86,4 „auf dem Gebiete – Amt" (*περί-λεγομένη*). Auch dieser Satz ist sorglos stilisiert. Darüber hinaus gibt er zu Bedenken Anlaß. Es überrascht, daß der Abschnitt mit dem konkreten Fall schließt, so daß es aussieht, als gebe es überhaupt nur Eintracht, wenn die Besetzung eines Herrscheramtes geschehen soll. Sollten die letzten zwei Sätze umgestellt werden? Und was soll die Wiederholung von *ἐν πρακτοῖς* (a 26), wo doch durch *κατάστασις* völlig geklärt ist, daß es sich nicht um Theoretisches handelt? Dazu die Stellung von *τοῦ αὐτοῦ* (a 26). Gemeint ist: Übereinstimmung zweier oder mehrerer Partner darin, daß nur X für das Amt in Frage kommt. Ich kann die Schwierigkeiten nur beschreiben, nicht beheben.

Kapitel 13–14

86,5 „Freund mit sich selbst . ." Egoismus und echte Selbstliebe. Parallele zu MM 1212 a 28–b 23: EN 1168 a 28–69 b 2.

Zur Dispositions-Stelle. Wir gehen von EN aus. Nachdem Ar. lange Zeit (VIII 15–IX 3) bei der sog. Kasuistik der Fr. verweilt hat, deshalb mit Grund verweilt hat, weil er zuvor (VIII 11–14) das Problem „Fr. und Recht" diskutiert hatte; nachdem er also zuletzt von der Auflösung brüchig gewordener Fr. gesprochen hatte (IX 3), geht er – formal abrupt, aber doch so, daß man die Energie der Wendung zu spüren glaubt – zu dem inneren Aspekt der Fr. über (IX 4–8). Also: Ableitung der 5 *φιλικά* aus dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst (IX 4; siehe 1166 a 33: Verschiebung des eigentlichen *φιλαυτία*-Themas auf IX 8). Dann die *εὔνοια* (IX 5), die *ὁμόνοια* (IX 6) und die Wertüberlegenheit und Lust des aktiven Fr.-Partners (IX 7). Dann die Wiederaufnahme des in IX 4 Verschobenen, mit Rückbeziehung (1168 b 5) auf IX 4: die *φιλαυτία* (IX 8). Nach diesem Thema (IX 9-Schluß von EN) die Beziehung,

grob gesagt, der Fr. zum Glück. MM II 13. 14 stehen also bereits an derselben Dispositionsstelle wie in EN. Auch in MM folgt dann, unter dem Stichwort „Autarkie" (= EN 1169b5), das Eudaimoniethema. Es ist aber eine Verfeinerung, wenn Ar. in EN den Abschnitt IX 7 nach *εὔνοια* und *ὁμόνοια* stellt. In MM geht er (II 12, 1211b18–39) diesen beiden voran, so daß die Eintracht das letzte Thema vor der *φιλαυτία* ist, wobei nach der Art und Weise wie die Eintracht in MM dargestellt wird, ein tieferer Zusammenhang gar nicht möglich ist. Wir haben wieder die übliche Koordinierung. In EE fehlt die *φιλαυτία*. Für die Vertreter des Spätansatzes von MM ist also wirklich einmal die Erwartung erfüllt, daß ihre letzte Fassung der Ethik (MM) sich an die vorletzte (EN) und nicht an die vor-vorletzte (EE) anschließt. Für uns ist es durchaus begreiflich, daß Ar. im Zuge der Verinnerlichungstendenz von EN den Topos an der oben bezeichneten Stelle einsetzte; denn er gab ihm die Möglichkeit, das Verhältnis des Menschen zu sich selbst darzustellen als Verhältnis zu seinem „eigentlichen Selbst" (1168b28–69a6) und damit den letzten Anstieg in Buch X vorzubereiten (Band 6, 1956, 551; 553 zu 207, 9). Er hat gewiß keinen Gedanken daran verschwendet, daß er nun mißlicherweise nicht sein EE-Manuskript benützen konnte. Und er hat nicht den MM-Papyrus aufgerollt um sich zu vergewissern, was er damals vorgetragen hatte, und Wege zur Verbesserung des alten Entwurfes zu suchen.

Nun zu MM. Gleich der erste Satz setzt die Existenz der Fr. mit sich selbst als erwiesen (II 11, 1210b33–11a1; 1211a16–b3) voraus. II 13 ist also nicht die Einlösung des *ἀφείσθω* von 1210b14. Jetzt geht es um etwas anderes. Der Begriff *φίλαυτος* (Neuprägung des Ar.; das Subst., das wir bisher schon der Bequemlichkeit halber gebraucht haben, ist nach Liddell-Scott erstmals in einem Papyrus des 2. Jh. v. Chr. belegt; dann folgen Cicero und Areios = Stob. 143, 16) kann, wie z. B. *φιλότιμος*, auch in schlechtem Sinn verstanden werden, wofür wir das Wort „egoistisch" gebrauchen. Die Frage lautet also: darf der wertvolle Mensch egoistisch sein, und wenn ja, in welchem Sinn? Man sieht, das ist in einer Ethik ein zentrales Thema; es sprengt den Rahmen einer Fr.-Abhandlung im strikten Sinn. In EN tritt das klar hervor (1169a18–35): da verwandelt sich der *φίλαυτος* geradezu in den *μεγαλόψυχος* von EN IV 7, in den Träger aller Tugenden, den *καλὸς καὶ ἀγαθός*. Dazu sind Ansätze auch in MM (1212b17), aber eine Verbindung zu II 9 ist nicht hergestellt. Auf die in MM durchgeführte Disposition: sich selbst lieben (II 13) – sich selbst am meisten lieben (II 14) kommt nicht viel an. EN ist nicht so schematisch. Im übrigen glänzt die Darstellung in MM wieder einmal durch Pedanterie, die einen Verbrauch von über 40 Pronomina personalia, reflexiva, demonstrativa zur Folge hat. Über den Sinn besteht auf diese Weise nie Unklarheit. Formale Beziehungen zwischen MM und EN sind ganz selten. Daß *καλόν* und *ἀγαθόν* in beiden vorkommt, ist selbstverständlich. Sonst finde ich nur zwei Übereinstimmungen: MM 1210a30 *αὑτοῦ ἕνεκα πάντα πράττων*: EN 1168a21, und *τὸ καλὸν ἑαυτῷ περιποιεῖσθαι* (MM 1212b13. 18: EN 1168b27. 69a21). Das Streben nach den Gütern drückt MM, in ihrem Sinn, durch *ὁρμᾶν* aus (1212a34), EN durch *ὀρέγεσθαι* (1168b17). Das für MM besonders charakteristische *ἐκστῆναι* (6mal) = „zu Gunsten des anderen auf etwas verzichten" heißt in EN *προΐεσθαι* (1169a33 u. a.). Zu *φιλάγαθος* (MM 1212b18) s. u. S. 467.

86,6 „Vorteil" (*λυσιτελές*). Eine Seltenheit bei Ar. Bonitz notiert Pol. 1258b16. In EE kein Beispiel; in EN nur 1157a16, aus Gründen des Stils, da *χρήσιμον* und *συμφέρον* vorangehen und *ὠφέλεια* folgt.

86,7 „handelt" (τοῦτο πράττει): τὸ λυσιτελές?

86,8 „verzichten zugunsten" (ἐκστῆναι τινί τινος). Die Verbindung dieses Verbums mit gen. separ. und dat. commodi ist selten. Im Corpus Arist. nur hier. Xenophon, Symp. 4, 31 ὑπανίστανται δέ μοι ἤδη καὶ θάκων καὶ ὁδῶν ἐξίστανται οἱ πλούσιοι.

86,9 „das Schöne" usw. (καλόν, συμφέρον, ἡδύ). Wieder wäre Gelegenheit gewesen, im Sinne Arnims eine Beziehung zur „Fundamentaltheorie" herzustellen.

87,1 „selbstsüchtig" (φίλαυτος τὴν αἵρεσιν). In EN ist eine derartige Verbindung von φίλαυτος mit dem Objekt durchweg gemieden. Auch αἵρεσις κατά kenne ich sonst nicht. Überhaupt ist in diesem Kapitel nicht nur ein Überfluß an Pronomina, sondern auch an Präpositionen; s. auch τὰ κατὰ τὸ λυσιτελές 1212 a 30, und b 11 τὰ ἀγαθὰ τὰ κατὰ τὸ συμφέρον.

87,2 „einerseits" (ἔστιν ὡς): Wie b 14. Stellung des ὡς! Sonst bei Ar. ὁτὲ μέν-ὁτὲ δέ.

87,3 „das Schönste" (κάλλιστα). Singuläre „Zusammenfassung" des soeben genannten καλὸν καὶ ἀγαθόν.

87,4 „Liebe zum . ." (φιλάγαθος). Der φιλοτοιοῦτος-Typ (EN 1099 a 9). Nur hier, dann Sapientia Salomonis 7,22. Aber φιλάρετος kommt auch nur EN 1099 a 11 vor und dann erst wieder bei Philon. Ähnlich φιλοδίκαιος, φιλόφιλος. Das Pendant ist φιλόκαλος (EN 1099 a 13). φιλάγαθος bedeutet φιλῶν τὸν ἀγαθόν (b 19: ὅτι ἀγαθός) und τὸ ἀγαθόν wie bei Platon φιλόκαλος (Phaedr. 248 d 3) φιλῶν τὸν καλόν und τὸ καλόν meint. – καί vor φιλάγαθος verstehe ich „emphatisch".

87,5 „nichts" (οὐδέν-οἷον). Sorgloser Stil; auch daß nach καλόν τι sofort folgt ἄνευ τούτων.

Kapitel 15

87,6 „von der – Unabhängigkeit . ." Autarkie und Fr. Parallelen zu MM 1212 b 24 bis 13 b 2: EE 1244 b 1–45 b 19: EN 1169 b 3–70 b 19 (bes. 69 b 3–22. 33–34). Literatur: Ramsauer 1858, 51–54; Arnim [7]1928, 11–17; Walzer 1929, 228–234; Dirlmeier 1939, 228–234. Merlan 1960, 83 f. [s. o. S. 147].

Die Dispositionsstelle ist in MM und EN dieselbe, nämlich nach der Selbstliebe, ohne ausdrückliche Verbindung; doch ist die Themenfolge leicht zu verstehen. EE hat kein Kapitel über Selbstliebe, eine Verbindung zu der voraufgehenden Fr.- Kasuistik ist nicht zu erkennen. Nur ganz allgemein kann man sagen: auch sie bespricht die Autarkie nicht irgendwo in der Mitte der Fr.-Lehre, sondern ebenfalls am Schluß. Die Inhalte von MM II 15 sind in EE VII 12 und EN X 9 stark erweitert und eindrucksvoll vertieft. Für EE glaubte Arnim a. O. zeigen zu können, daß die in die Fr.-Theorie einbezogene „Theorie des Lebens" auf frischer Einwirkung von Met. XII beruhe.

In MM sind drei Gedanken entwickelt: 1) Das Argument: Gott braucht keinen Freund, also auch der Mensch nicht, ist falsch. 2) Selbsterkenntnis ist lustvoll, also brauchen wir ein „zweites Ich", einen Spiegel, einen Freund, in dem wir uns sehen. 3) Wir brauchen Partner um a) Güter schenken, b) die Lust des Zusammenlebens genießen zu können.

Alle drei Gedanken, insbesondere auch 1) diskutiert Ar. auch in EE, 2) jedoch ohne das Spiegelmotiv; im Anschluß daran gleich auch das Problem der πολυφιλία und den Topos „Fr. im Unglück" (= EN IX 10. 11). In EN – auf deren enge Beziehungen, namentlich in der Anwendung der Energeialehre, zu EE gehe ich hier nicht ein – ist das Thema 1) mit keinem Worte mehr berührt. Thema 2) ist noch erkennbar in den kurzen Bemerkungen: „Wir können leichter den anderen als uns selbst schauen" (1169b33) und „Der Freund ist ein zweites Ich" (1170b6). Bei Thema 3) ist a) ganz zurückgedrängt (1169b11–13) zugunsten der höheren Funktionen. Die durchgehend beobachtete Nähe der EE zu MM ist also auch in II 15 evident. Die Vertreter des Spätansatzes von MM stehen wieder vor der mißlichen Situation, erklären zu sollen, warum der Anonymus das in EN völlig verschwundene Gottesmotiv wieder aus EE hervorholt und es sogar noch ausführlicher behandelt als dort. Und – um diese Kleinigkeit zu erwähnen – warum es ihm gerade Spaß gemacht hat, sich aus EE (1245a30) das Sprichwort „Ein zweiter Herakles", und aus EN (1169b7) den Euripidesvers einzuverleiben.

Im folgenden beschränken wir uns auf Thema 1). In der Frage der Einbeziehung der Gottheit in die Ethik ist Ar. in MM und auch in EE, EN völlig konsequent. „Wir haben nicht von dem Gut der Götter zu sprechen, das gehört in eine andere Disziplin" (MM 1182b4 = EE 1217a21–24; das Schweigen von EN bedeutet dasselbe wie die Aussage in MM). „Gott ist *βελτίων τῆς ἀρετῆς*" (MM 1200b14 = EN VII (EE VI) 1145a26). „Gott sorgt nur für Gute, nicht für Schlechte" (MM 1207a6 bis 18 = EE 1247a28; EN hat kein Kap. über Eutychie). „Wir untersuchen nicht die Fr. mit Gott" (MM 1208b33; zu den anderen Ethiken s. o. S. 437). Gott wird also aus der Ethik herausgehalten, weil er *κρείττων ἡμῶν* ist. Das geht durch MM; 1213a3 *ἀλλὰ τοῦτ' ἄτοπον, τὸ τοῦ θεοῦ ἄλλο τι εἶναι βέλτιον* ist fast eine Wiederholung von 1200b14 *ὁ γὰρ θεὸς βελτίων τῆς ἀρετῆς*. Dies mußte vorausgeschickt werden, weil das Gottesargument in II 15 zwar im Endergebnis genau so behandelt wird wie an den früheren Stellen („Wir untersuchen nicht die Autarkie Gottes, sondern die des Menschen" 1213a8), aber in der Einzelausführung einen despektierlichen Ton anzuschlagen scheint. Ich verweise, auch bezüglich der Gotteslehre in Met. XII 7 u. 9 auf meinen oben genannten Aufsatz, den ich folgendermaßen erweitere und modifiziere:

Das Gottesargument ist, so entnehmen wir MM, schon früher vorgetragen worden und zwar als Bestandteil einer Fr.-Debatte. Man sollte nun erwarten, daß das zitierte Argument sich auf folgendes beschränkt hätte: Gott ist in allem autark, auch in seiner Erkenntnis, denn diese ist Selbsterkenntnis; um so weniger braucht er ein äußeres Gut wie den Freund — und daß nunmehr Ar. sowohl Grundlage als Folgerung des Arguments zu Fall bringt. So ist es aber nicht, sondern das *φησίν* von 1213a6 beweist, daß bereits das zitierte Argument die Wiederlegung der Ausgangsbehauptung enthalten hatte, so daß Ar. in MM einen gleichsam fertig für seinen Zweck zubereiteten Logos übernehmen konnte. Daraus schien sich der Schluß zu ergeben, daß hier ein Peripatetiker am Werke sei, der die Lehre des XII. Metaphysik-Buches von der *νόησις νοήσεως* verwarf, somit nicht Ar. selbst sein könne und schon in größerem zeitlichen Abstand von Ar. geschrieben habe. Fragen wir nun, woher wohl die *λόγοι* stammen, von denen 1212b34 gesagt wird, sie hätten die übliche Analogie mit dem Leben Gottes hergestellt. Walzer (230[1]) hätte wohl nicht an eine exoterische Schrift des Ar. gedacht, wenn ihm klar gewesen wäre, daß diese *λόγοι* ja Met. XII 7

widerlegten. Doch hat Walzer (229[1]) selbst auf die Urzelle der Gottesdiskussionen aufmerksam gemacht. Die erschaffene Welt, so heißt es im Timaios (34a8–b9), ist ein *εὐδαίμων θεός*. Dieser stellt eine vollendete Ganzheit dar; er ist *οὐρανὸς εἷς, μόνος, ἔρημος*. Infolge seiner *ἀρετή* ist er in der Lage *αὐτὸς αὑτῷ συγγίγνεσθαι*, er ist *οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενος, γνώριμος καὶ φίλος ἱκανῶς αὐτὸς αὑτῷ*. Damit ist in nuce, auch wenn zufällig nicht das Wort *αὐτάρκης* gebraucht wird – s. 33d2; 68e3 –, die arist. Gottesvorstellung, deren Glück keines Freundes bedarf, gegeben. Es ist wohl kaum Willkür anzunehmen, daß darüber in der Akademie weiter disputiert wurde. Und da die bisherigen Bezugnahmen der MM auf andere Lehren immer auf die Akademie führten, so werden wir auch diese *λόγοι* in der Akademie lokalisieren dürfen.

Was ist nun in diesem Argument behauptet worden? Dürfen wir *θεᾶσθαι* ohne weiteres = *νοεῖν* setzen und damit auf Widerlegung der Lehre von Met. XII plädieren? Ich meine dies jetzt nicht mehr und glaube, daß Arnim (a. O. 12) recht hat, wenn er Met. XII nach MM entstanden sein läßt, worauf wohl auch MM 1182b4 hinweist (s. o. S. 170). Wie das Beispiel von dem sich selbst beschauenden Menschen zeigt, ist *θεᾶσθαι* wie *κατασκοπεῖσθαι* zu verstehen. Und dieses von der Gottheit zu verneinen ist schwerlich unehrerbietig. Man lese in EN (1178b7–22), mit welcher Unbekümmertheit (*γελοῖοι, ἄτοπον*) von den Göttern verneint wird, nicht nur daß sie bürgerliche, sondern auch daß sie tugendhafte Handlungen vollziehen („Sollte man sich etwa vorstellen, daß sie, um großzügig sein zu können, Geld in der Hand haben?“ 1178b14). Wenn zur Zeit von MM die Gotteslehre von Met. XII schon formuliert gewesen wäre und also jetzt Kritik an der Met. geübt würde, dann wäre zu fordern, daß der entscheidende Terminus, nämlich *νοεῖν*, auch in MM gebraucht würde. An eine Travestie der großartigen Konzeption durch einen späteren Peripatetiker aber ist nicht zu denken, da der *λόγος* ja ausdrücklich als übernommen, ja traditionell bezeichnet wird (1212b34 *εἰωθυῖα*; vgl. Rep. 596a6 *εἰωθυῖα μέθοδος*; Phaedo 109c1) und in MM mit Ausnahme der ausdrücklich genannten Analytik (1201b25) niemals ein peripatetischer Logos zitiert ist. – Zusatz: vgl. Callimachus, Hv V 17–22.

In die Akademie aber führt uns nicht nur der Timaios (s. o.), sondern auch das delphische Motiv des *γνῶναι ἑαυτόν* und das Spiegel-Motiv. Walzer (232[3]) hat en passant auf die vieldiskutierte Stelle im Gr. Alkibiades aufmerksam gemacht, notierte aber die für MM nichts ausgebende interpolierte Partie (133c8f.). Entscheidend ist aber, was vorhergeht (132c7–133a7). Ich brauche die Stelle nicht in extenso zu behandeln, weil ja allein schon die Stichworte *Δελφικὸν γράμμα* (132c10) *κάτοπτρον* (132e2) und *πρόσωπον* (133a1) genügen. Auch P. Friedländer (Platon II, Berlin 1930, 244) hat bereits in MM einen „Reflex“ des Gr. Alk. erkannt. R. S. Bluck (Class. Quarterly . . 1953, 46) datiert den Dialog auf ± 343. Aber selbst wenn dieser Dialog nicht existierte, wäre in MM der Reflex eines platonischen Gedankens nachzuweisen (Walzer a. O.): *ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν* (Phaedr. 255d5). Trifft nun die Lokalisation der von MM zitierten Logoi in der Akademie zu (auch Theiler 357[3] nimmt Logoi der „Platoniker“ an), so sind wir allerdings zu dem Schluß gezwungen, daß damals Met. XII noch nicht existierte. Ich meine nicht, daß die großen Gedanken dieses Buches an Wert verlieren, wenn wir nun sehen, daß im Rahmen von Fr.-Debatten bereits in ähnlicher Weise wie in der Metaphysik argumentiert worden ist. Dazu noch eine kleine Beobachtung. Wenn Ar. das Energeia-Thema berührt, kontrastiert er sie häufig mit der Nicht-Energeia des Schlafes

(*καθεύδειν*; vielleicht erstmals Leges 808b3–c6). Das geschieht in allen drei Ethiken: MM 1185a10. 1201b17; EE 1216a2–10. 12 19b16–20; EN 1095b32 u. a. 1178b19 *οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν*, sc. *τοὺς θεούς, ὥσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα*. Man wird aber schwerlich glauben wollen, daß er diesen Gedanken in der Met. (1074b18) zum erstenmal, also in der Anwendung auf die Gottheit, formuliert hat. Als Ar. die EE-Fassung vortrug, war aber Met. XII 7 u. 9 bereits „publiziert" (EE 1245b17 *βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὐτὸς αὐτόν*); desgleichen ist die Met. natürlich auch in EN X 7 u. 8 vorausgesetzt. Die Frage, wann wohl Met. XII (ich darf das Buch für unseren Zweck als Ganzes nehmen) entstanden sein mag, ist noch offen. Jaeger (Studien 128; Aristoteles 230) und Arnim differieren um rund 10 Jahre, da jener das Buch in die Assos-Zeit, dieser (?55) es nicht allzu lange vor dem Tode des Speusippos (339) ansetzt. Zuletzt Arnim, Die Entwicklung der Gotteslehre des Ar. = SB Wien 212. 5, 1931. H. J. Nolte, Het Godsbegrijp bij Ar., Diss. Nijmegen 1940 war mir nicht zugänglich.

87,7 „sich-genügen" (*αὐτὸς ἑαυτῷ*). Tim. 34b6 *αὐτὸς αὐτῷ συγγιγνόμενος.. αὐτὸς αὐτῷ φίλος*. – *κατὰ τοῦτο*: EE 1244b3: *κατὰ πάντα αὐτάρκης* (– also auch *κατὰ τοῦτο*).

87,8 „die Dichter" (*οἱ ποιηταί*). Wie *τινές* Platon, so bedeutet hier der Plural den Euripides (Orest 667). In Band 6, 555 zu 209, 3 habe ich zusammengestellt, was allein in diesem Drama von „den Dichtern" zum Thema „Fr." gesagt ist.

87,9 „alle" (*πάντα*). Gleiche Formulierung nachher bei der Gottheit: *πάντα ἔχει τἀγαθὰ ὁ θεός* (b38).

88,1 „dort – hier" (*ἐκεῖ-ἐνταῦθα*). Ich kenne keine Parallele zu der so formulierten Beziehung auf frühere *λόγοι*.

88,2 „auch ein Argument" (*καὶ τοιοῦτος*). Nach b34 konnte man annehmen, daß Ar. sich nur ganz allgemein gegen die in irgendwelchen *λόγοι* geübte Vermischung von göttlicher und menschlicher Sphäre wendet. Jetzt aber wird völlig klar, daß diese Vermischung in einer konkreten Fr.-Debatte stattfand. Diskussion des Inhalts, s. o. S. 468.

88,3 „über" (*ἐπί*). Man sollte den mit *περί* sich vielfach deckenden Gebrauch von *ἐπί* im Corpus Arist. untersuchen.

88,4 „der – wir" (*ὃς ἄν*). Schon die Humanisten haben an dieser Stelle geglättet, indem sie *ἀνθρώπῳ* schrieben. Die Entfernung des Relativpronomens durch Susemihl ist genau so unerlaubte Glättung. – *κατασκοπεῖσθαι*. Nur hier im Corpus, aber Xenophon, Mem. II 1, 22 (dazu Dirlmeier a. O. 233). 7mal in 8 Zeilen *θεᾶσθαι*. G. Müller, Nomoistudien 1951, 144: „Das ungeschickte Haften am gleichen Wort ist wie in der Epinomis so auch in den Nomoi an der Tagesordnung." Aber MM geht darin über die Nomoi weit hinaus, ohne daß man dies als „ungeschickt" bezeichnen könnte.

88,5 „beobachtet" (*ἐπιβλέψας ἐπί . . . ἴδοι*). Wie 98a33, s. o. S. 354 zu 48,8.

88,6 „des Freundes" usw. Zur Emendation dieser verderbten Stelle (1213a11, *φίλος* – a13, *ἐγώ*) steuert Rudolf Kassel folgendes bei. «Das Sprichwort *ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς*, gebraucht *ἐπὶ τῶν ἰσχυρῶν καὶ κραταιῶν* (Zenobius V 48), hat in der gesamten reichen Tradition (Leutsch-Schneidewin zu Zenob. V 48 und Diogen. I 63; Erasmus, Adagia I 7, 41) nichts mit dem Thema *Περὶ φιλίας* zu tun. Ohne Anhalt in der Überlieferung Wehrli zu Klearch fr. 67 (Komm. S. 70): „Die wohl authentische

Deutung des Sprichworts gibt Aristoteles EE 1245a29 (cf. MM 1213a12ff.) in einer Erörterung über das Einssein von Freunden: jeder ist für den anderen ein anderes Selbst, *ἄλλος αὐτός*, offenbar wie Iolaos für Herakles im Kampf gegen die lernäische Schlange." Fritzsche in seinem EE-Komm. (p. 239) sucht Beziehung des Sprw. auf das Fr.-Thema in Plutarch, Theseus 29. Dort aber ist die Herleitung der beiden Sprw. *οὐκ ἄνευ Θησέως* und *ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς* mit dem einen, streng parallel gebauten Satze abgeschlossen; das folgende *συνέπραξε δὲ καὶ Ἀδράστῳ* usw. führt den Tatenbericht weiter und hat nichts mehr mit der Herleitung des Sprw. zu tun. Demnach ist *ἄλλος οὗτος Ἡ.* keineswegs inhaltsgleich dem Satze, daß der Freund ein anderes Selbst (Ich) sei, und die völlige Gleichsetzung in einem auch formal befremdlichen Asyndeton ist kaum denkbar. Gemeinsam ist den beiden Redewendungen lediglich die Bezeichnung der Wesensgleichheit oder mindestens -ähnlichkeit durch *ἄλλος*, alter, ein zweiter. Die erste Redensart interpretiert die zweite und hilft zur grammatischen und terminologischen Präzisierung (*ἄλλος* = alter, nicht alius, sonst im Griech. nicht häufig). Gefordert ist also der Gedanke: „In eben dem Sinne, in dem man von einem 'zweiten Herakles' spricht, ist der Freund ein zweites Ich."

Es wird daher zu lesen sein: EE 1245a29 *ὁ γὰρ φίλος βούλεται εἶναι, ὥσπερ ἡ παροιμία φησίν „ἄλλος Ἡρακλῆς", ἄλλος αὐτός* (*αὐτός* nach EN 1166a31 von Fritzsche für *οὗτος* der Hss). MM 1213a10–13 *εἰ δή τις ἐπὶ τὸν φίλον ἐπιβλέψας ἴδοι τί ἐστιν καὶ ὁποῖός τις ὁ φίλος, ⟨εἴη ἂν* – nach 1203b33⟩ *τοιοῦτος οἷος ἕτερος εἶναι ἐγώ, ἄν γε καὶ σφόδρα φίλον ποιήσῃς, ⟨καὶ⟩ ὥσπερ τὸ λεγόμενον „ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς", ἄλλος φίλος ἐγώ.* – Zu MM: für die notwendige Einfügung von *καί* entschädigt die erst jetzt gewonnene Möglichkeit in der sonst unverständlichen Wortstellung (Scaliger!) *ἄλλος φίλος ἐγώ* einen Sinn zu finden: sie erklärt sich durch die genaue Entsprechung *ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς – ἄλλος φίλος ἐγώ*. Anhalt für die versuchte Herstellung auch in *ὥσπερ τὸ λεγόμενον*: wenn durch *ὥσπερ* nicht, wie wir annehmen, die beiden Redensarten miteinander verglichen, sondern nur asyndetisch koordiniert zum Beleg angeführt werden sollten (wie es Susemihls Text suggeriert), so müßte es doch wohl *ὥσπερ λέγεται* oder bloß *τὸ λεγόμενον* heißen. Bei der vorgeschlagenen Textgestaltung sollte man vielleicht der Deutlichkeit halber *τὸ λεγόμενον* zwischen Kommata setzen.»

88,7 „verschattet" (*ἐπισκοτεῖν*). In den Ethiken nur hier. Rhet. 1354b11; 1406a35. Platon, Demosthenes, Isokrates, Mittlere und Neue Komödie. Am besten zu MM paßt Ar. fr. 660 R: „Wie der Rauch in die Augen beißt und uns die Sicht nimmt auf das, was vor den Füßen liegt, *οὕτως ὁ θυμὸς ἐπαιρόμενος τῷ λογιστικῷ ἐπισκοτεῖ*" usw.

88,8 „Anblick" (*εἴδομεν*). Arnim [8]1929, 10–11.

89,1 „Wenn es nun" usw. *εἰ οὖν* (1213a24) – *φιλίας* (b2). Auf die uns in MM vertraute, in den anderen Ethiken in dieser Form unmögliche Wiederholung der conclusio (1213a13–24), sodann des gleich im Anschluß an die Aporie Gesagten (1212b30 bis 33) macht Ramsauer (18. 53 A) aufmerksam.

Kapitel 16

89,2 „viele Freunde .?" Das Problem der Zahl der Freunde. Parallelen zu MM 1213b3–17: EE 1237b 34–38a3; 1245b19–26: EN 1170b20–71a11 (11–20).

Die Dispositionsstelle ist in allen drei Ethiken dieselbe: nach der Autarkie. EE schließt daran noch das Thema „Fr. im Unglück", vermischt mit dem Thema „Anwesenheit-Abwesenheit des Freundes – Zusammenleben" (1254b36 bis zum Schluß des Buchs), desgleichen EN (IX 11: Fr. im Unglück. IX 12: Das Zusammenleben, gipfelnd in einem nochmaligen Blick auf die Fr. der Guten, die Fr. „der Tat und der gegenseitigen Vervollkommnung"). In MM findet sich noch nichts von den Gedanken, in denen EE und EN am Schluß ihrer Fr.-Abhandlungen zusammengehen. Dafür behandelt sie noch das Thema *πῶς δεῖ φίλῳ χρῆσθαι*, wo die Text nach der zweiten Formulierung der Eingangsfrage abbricht. Darüber unten zu II 17. – In den mit II 16 korrespondierenden Teilen der anderen Ethiken findet sich kaum eine Berührung mit MM. Da ist einmal der Gedanke, es sei „schwer" viele Freunde zu haben (*χαλεπόν* EE 1245b24; *ἐπίπονον, ἐργῶδες* EN 1170b25. 71a5). Dann zur Not noch eine Ähnlichkeit zwischen MM und EN: „Die Zuneigung zu verteilen ist schwer" und „es ist unmöglich, sich unter viele aufzuteilen" (EN 1171a3). Mit ihrem Grundgedanken aber, daß nämlich die Bewältigung einer *πολυφιλία* an der „Schwäche unserer Natur" scheitere, steht MM allein da. Und wie uns mehrfach dieses Alleinstehen zur Entdeckung eines Reflexes platonischen Denkens führte, so auch jetzt.

Wir können nicht allzu viele Freunde haben, so heißt es in MM, weil die Menschennatur „schwach" ist. Das ist ein Gedanke, der den in EE und EN zur Begründung dienenden durchaus die Waage hält. Freilich ist das ein Topos, der durch die ganze Antike geht, von der Klage der Odyssee (18, 130: „Nichts Schwächeres – *ἀκιδνότερον* wohl gleich *ἀσθενέστερον* – nährt die Erde als den Menschen") bis, um aus späterer Zeit willkürlich nur eine einzige Aussage zu nehmen, zu Plutarch (Mor. 394c: „Das delphische 'Erkenne, was du bist' soll die Sterblichen erinnern an die Schwäche ihrer Natur"). Und schon Dissen hat, offenbar resignierend, gesagt (Komm. zu Pindar, Nemea VI 3 bei Boeckh II 2, 1821, 403): „Dicta veterum de imbecillitate humanae naturae congerere nolo." So muß man also jederzeit dieses Topos gewärtig sein. Aber der Text der MM gibt keinen Anlaß, an irgendeine beliebige Quelle, Dichter, Redner, Popularphilosophie zu denken. Wenn wir uns im Bereiche der Akademie und des Peripatos selbst umsehen, so stoßen wir z. B. auf den Phaidon (87e4. 107b1: „Die Schwäche alles Menschlichen ist nicht zu übersehen"), die Nomoi (875a2. 854a1: „Ich will das Gesetz verkünden *σύμπασαν τὴν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀσθένειαν εὐλαβούμενος*") usw. Im Protreptikos des Ar. steht (fr. 10aW = p. 47, 18–21 P): „Was von den menschlichen Dingen ist langlebig, langdauernd? Gewiß ist es nur unsere Schwäche und die Kürze unseres Lebens, die uns sogar dies als bedeutend erscheinen läßt." Gegen Überschätzung des „Pessimismus" hat sich Düring (Eranos 52, 1954, 170–1) mit Recht gewendet, aber daß dies ein platonisierender Ton ist, darf man behaupten. In EE und EN begegnet uns das *ἀσθένεια*-Motiv nicht. Aber zu EN 1111b1 (*ἀνθρωπικός*) hat Burnet treffend bemerkt, das Adjektiv sei gebraucht „like the latin humanus, with special reference to the weakness of mere human nature". Das Stichwort *ἀσθένεια* treffen wir dann wieder bei Theophrast (Met. 9b12). Aber das für MM Charakteristische ist ja, daß da mitten in der Fr.-Lehre ein biologisches Argument auftaucht. Dadurch unterscheidet sich die Stelle von allen anderen, die wir notiert haben. – Nachtrag: Anaxagoras 59 B 21.

Wenn wir dazu in einer naturwissenschaftlichen Schrift des Ar. eine Parallele fänden, so wäre wohl der Schluß erlaubt, daß er das Exempel unserer Augenschwäche nicht in die Ethik hineingebracht hätte, wenn ihn der Gedanke nicht zur Zeit oder

nicht allzu lange vor der Abfassung von MM beschäftigt hätte. Nun, die Parallele läßt sich, wie ich meine, finden. In De caelo II 8, 290a13–23 sagt Ar.: „Bei der Beobachtung der Gestirne irren wir, wegen der *ἀπόστασις* (MM 1213b8 *ἀποστήσῃς*) unseres Sehvermögens; *ἡ γὰρ ὄψις ἀποτεινομένη μακρὰν ἑλίσσεται διὰ τὴν ἀσθένειαν*. Daher scheinen uns die Fixsterne zu flimmern, die Planeten aber nicht. Die Planeten nämlich sind nahe, *ὥστ' ἐγκρατὴς οὖσα πρὸς αὐτοὺς ἀφικνεῖται* (MM 1213b7 *ἀφικνεῖσθαι*) *ἡ ὄψις*". In der Frage der Datierung von De caelo wagen wir nicht Stellung zu beziehen, notieren aber den consensus von Jaeger ([1]1923, 324) und Arnim (Gotteslehre 1931, 12: „Als Ar. aber als junger Mann De caelo schrieb – denn an der frühen Abfassung dieser Schrift kann nicht gezweifelt werden . .") O. Gigon (Ar. Vom Himmel, Zürich 1952) äußert sich zur Chronologie nicht, wohl im Sinne seines so sehr zu bejahenden Programms, das er im Mus. Helv. 9, 1252, 112 skizziert hat.

89,3 „wenige". Auf *ὀλίγους* folgt in den Hss *δεῖ ἀεί*, sc. *κτήσασθαι*. *ἀεί* ist gewiß zu tilgen. Dittographie aus der Majuskel-Phase (*ΔΕΙ – ΑΕΙ*).

89,4 „vermag-nicht" (*ἐξαδυνατεῖ*). Wie 98b27; s. o. S. 359 zu 50,5. Zum Inhaltlichen s. o. S. 472.

89,5 „beim Gehör" (*ἐπ' ἀκοῆς*). Freie Konstruktion. Zu ergänzen etwa *ἄλλως ἔχει*.

89,6 „kein Ende" (*οὐκ ἔστιν παύσασθαι*). Klingt wie *οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα* (Plato, Rep. 473d5).

89,7 „Mißgeschick" (*ἀτύχημα*). Gewiß steckt dahinter die Erfahrung, daß im Leben immer wieder Unangenehmes „passiert", aber deshalb von „Bürgerlichkeit des Milieus" und „Abstieg" gegenüber EN zu sprechen (Walzer 111), scheint mir nicht glücklich. Daß dem Menschen das *συνεχῶς ἐνεργεῖν* nicht möglich ist, also auch ein *συνεχῶς λυπεῖσθαι* nicht möglich wäre, ist arist. Lehre. Ist es auch in EN „bürgerlich", wenn es heißt, Partner im Genuß könne man nur wenige brauchen, „genauso wie ein bißchen Würze an der Speise schon genug ist" (1170b29)? Und wie wäre über Met. XII 10, 1075a19 zu urteilen (das All ein „Familienhaushalt")?

89,8 „dem Impuls entsprechen" (*συμμέτρους – τῇ ὁρμῇ*). Wiederaufnahme von b8. Rhet. 1366a21 *τῷ παρόντι καιρῷ σύμμετρον*. Leges 772e6 *καιρὸν σύμμετρον ἔλαβες*. – *σύμμετρος* ist ein Begriff der *μεσότης*-Lehre; s. o. S. 211 zu 14,13. Mit *ὁρμῇ* könnte weder in EE noch in EN formuliert werden. Wir hatten o. S. 202 festgestellt, daß die in ihren Wurzeln platonische *ὁρμή*-Lehre die ganze MM durchzieht. Zur Sache s. o. S. 202–5. 257 zu 24,2.

Kapitel 17

89,9 „Im Anschluß daran . ." Fortsetzung des Themas „Fr. und Recht". Parallelen zu MM 1213b18–30: EE 1242a19–b2 (b2–43b38): (EN VIII 15. 16).

In MM ist, wie wir sahen, das Problem Fr. und Recht nur rudimentär behandelt (II 11, 1211a6–15; b4–17), und dann in EE, EN beträchtlich erweitert. Wie es für die Vertreter des Spätansatzes von MM unmöglich ist, die Rechtslehre von MM I 33 als Reduzierung der Inhalte von EN V (= EE IV) zu erklären, so lassen sich auch die *δίκαιον*-Partien in der Fr.-Lehre nicht als Endprodukt einer Zerpflückung und Kürzung der breiten Darlegungen von EE und EN auffassen. In MM ist noch nicht

vorhanden ein Stück, das wir uns etwa nach EE VII 10, 1242b2–43b38 und EN VIII 15. 16 vorzustellen hätten (Theiler 355). Es scheint nun, daß in MM II 17 das Problem Fr. und Recht, genauer wohl die Frage des *μέτρον*, der *ἀξία* und gewiß der *ἐγκλήματα* noch einmal aufgenommen wird; ein Thema also, das man sich gleich nach 1211b17 ganz gut vorstellen könnte. Ob der Ansatz nach der Autarkie und der *πολυφιλία* „organisch" ist, haben wir nicht zu fragen, sondern nur festzustellen, daß der Ansatz dem Topos-reihenden Charakter von MM entspricht. Diese macht ja noch nicht den Versuch, den wir in EE zu ahnen glauben, in EN aber verwirklicht sehen, nämlich die Topoi so zu reihen, daß ein gewisser Höhepunkt erreicht wird (EN IX 12; völlig singulärer Schluß mit einem Dichterwort: Band 6, 562). Ich halte den Gedanken zum mindesten für diskutierbar, daß MM II 17 deshalb an seiner Stelle steht, weil in II 16 über die *κτῆσις φίλων* gesprochen war, worauf sich dann das seit Platons Euthydem übliche Komplement der *χρῆσις* einstellt. Einen Anhaltspunkt für diese Annahme liefert EE 1245b24: „Nicht nur *τὸ πολλοὺς* – sc. *φίλους* – *κτήσασθαι* ist schwer, *ἀλλὰ καὶ οὖσι χρήσασθαι.*" Allerdings geht es dann nicht im Sinne von MM II 17 weiter.

Sicher ist, daß MM und EE, wenn auch nicht in der Disposition, so doch in der Fragestellung zusammengehen. Denn *πῶς χρὴ φίλῳ χρῆσθαι* fragen nur diese beiden Ethiken. In EE steht die Frage sogar schon im Anfang der Fr.-Lehre, wo die wichtigsten Unterthemen in der üblichen Weise zusammengestellt sind (1234b20): *ἔτι δὲ πῶς χρηστέον τῷ φίλῳ καὶ τί τὸ δίκαιον τὸ φιλικόν.* Daß dies nicht zwei Themen sind, sondern nur eines, zeigt EE 1242a19: *τὸ δὴ ζητεῖν πῶς δεῖ τῷ φίλῳ ὁμιλεῖν, τὸ ζητεῖν δίκαιόν τι ἐστίν.* Zugleich bestätigt dieser Satz unsere Annahme, daß MM II 17 noch zu dem Thema Fr. und Recht gehört – und die wenigen Zeilen, die von dem Kapitel noch erhalten sind, widersprechen dem ja nicht.

Ferner ist nun klar, daß auch in MM alle Hauptpunkte schon zur Sprache gekommen sind, die sich in den Fr.-Abhandlungen der anderen Ethiken finden. Es ist also keine unbegründete Annahme, daß nach 1213b30 nicht allzuviel verloren sein kann – eine Annahme, die freilich unerlaubt würde, sobald man sich den Schluß von MM p. a. zu EN X 6f. vorstellt. Diese Vorstellung mußte für jene naheliegen, die MM an EN orientiert sein lassen. In der Tat ist dies auch mehrfach erwogen worden, wie aus Theiler zu sehen ist (355; dazu Diller 1936, 139). Für uns besteht kein Anlaß, diese Diskussion, die von der Priorität der EN ausgeht, wieder aufzunehmen und das Problem des Schlusses der EE damit zu verbinden. Letzteres hat seinen Platz in dem Kommentar zur EE. Wir können nur eine Vermutung darüber äußern, ob es wahrscheinlich ist, daß Ar. schon in MM nach der Fr.-Lehre noch einmal, die Gestalt der EN vorwegnehmend, auf die Eudaimonie zurückkam, um so eine Abrundung der ganzen Pragmatie zu erreichen: 1) Die Eudaimonie ist in MM nicht ein wichtiges Thema wie in EE und vor allem nicht das Thema wie in EN (s. o. S. 434). Dies ist zuletzt knapp, aber wohlbegründet, von Diller (139) ausgesprochen worden. Gerade auch in der Fr.-Lehre spielt die Eudaimonie überhaupt keine Rolle, mit Ausnahme des einzigen Satzes im Eingang: „Die Fr. muß zur Eud. mit hinzugenommen werden" (1208b6) – während sie die anderen Ethiken gerade auch in der Fr.-Lehre immer wieder ins Bewußtsein bringen. Das Fehlen des Stichwortes „Eudaimonie" z. B. gerade in dem Autarkie-Abschnitt ist für MM ebenso charakteristisch wie es für EN die Einrahmung desselben Abschnitts (1169b3: 1170a18) durch eben dieses Stichwort ist. 2) Obwohl Ar. auch in MM II selbstverständlich auch einmal auf

weiter Zurückliegendes verweist (II 3, 1200a30; II 7, 1204a28 und II 10, 1208a36: beide Male auf die Eud.-Definition), weckt die Pragmatie doch an keiner einzigen Stelle die Erwartung, daß ein Bogen gespannt werde wie in EN vom I. zum X. Buch. 3) Noch unwahrscheinlicher aber ist, daß in MM nach 1213b30 noch ein Anstieg gekommen sein sollte zum Glück des theoretischen Lebens. Dies ist die besondere Leistung erst von EN (noch nicht EE). Gewiß steht der Vorrang der philosophischen Erkenntnis (I 34, 1197a32–b10; 1198b17–20) vor der Phronesis und der Vorrang der geistigen Lust (II 7) für Ar. in MM fest, er vertritt nicht den Primat des praktischen Lebens; aber nicht das Geringste deutet an den beiden eben zitierten Stellen oder sonstwo darauf hin, daß er beabsichtigte, gestützt auf diese beiden Aussagen, so wie in EN, ein Lebens-Ideal zu schaffen, das man mit den Worten von Met. XII 7, 1072b24 charakterisieren könnte: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον*. Es wäre gegen die logisierende, Stoff und Fragen reihende Grundstruktur von MM, bei ihr einen solchen Übergang in die Realität der Lebensgestaltung überhaupt auch nur für möglich zu halten. Soeben haben uns die Fr.-Abschnitte gezeigt, wie ferne selbst sie in der Detailgestaltung dem „Leben“ sind und wie dieses unter der Vielzahl der neutralen Pronomina verborgen bleibt. Es entspricht vielmehr dem Gesamtcharakter von MM durchaus, wenn das Ganze in der Behandlung der bei Fr.-Verhältnissen vorkommenden *ἐγκλήματα* ohne irgendeine Geländewelle – sagen wir es ruhig, von EN X auf MM zurückblickend – so ebenhin versandet (s. o. S. 434) – wie auch, um nur ein einziges Beispiel zu nennen, De caelo mit einem Einzelproblem einfach aufhört (313b21) und nicht der geringste Versuch einer Komposition mit dem „unbewegten Beweger“ als Höhepunkt zu bemerken ist.

89,10 „am meisten“ (*μάλιστα*). Nach EE 1243a2 und EN 1162b5 ist das die Nutz-Fr., und von dieser sind (b21) die „anderen“, sogleich genannten, abgehoben.

89,11 „wie ich dir“ (*ἐγὼ σοί*). Ähnliche Verlebendigung in De gen. et corr. 338b10; s. o. S. 457 zu 1211a33. Vgl. auch EE 1243a20.

90,1 „Vater, Frau“. Man sieht, daß II 17 an 1211b8f. anschließen könnte.

90,2 „der genannten Art“ (*τὰ τοιαῦτα*). Nämlich wie b22. Wieder das Übermaß pronominaler Ausdrucksweise. – In b28 ist der Text von Susemihl richtig hergestellt.

90,3 „Freunden“ (*φίλοις*). Gerade aus b28–9 ist die Freude am Wiederholen zu erkennen. Daher ist *φίλοις* (mit K^b) im Text zu belassen.

ANHANG I

Druckfehler im Text der Teubneriana (1883)

82b33 *τῶν μέρος* : *τῶν κατὰ μέρος*. 83b14 *καὶ τῶν ἄλλων* : *καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων*. 83b32 *ταύτοις* : *τούτοις*. 84a14 *καὶ τέλος* : *καὶ τὸ τέλος*. 84b9 *τὸ εὖ* : *τῷ εὖ*. 88b8 *βιαζομένοις* : *βιαζομένους*. 89a13 *τοὔνομαι* : *τοὔνομα*. 90a4 *τὰ κατὰ τὸ τέλος* : *τὰ πρὸς τὸ τέλος*. 91b32 *οὗ* : *αὖ* 92b1 : *δαvανᾷ* : *δαπανᾷ*. 93a30 *αὑτῳ* : *αὑτῷ*. 94b15 (Apparat) secluderda : secludenda. 98b1 *ἀρχιτέτων* : *ἀρχιτέκτων*. 98b36 *μῇ* : *μή*. 99b34 *οὑτως*: *οὕτως*. 00a7 *ἄγη* : *ἄγῃ*. 00a31 *ἀρεταῖ* : *ἀρεταί*. 00a35 *μὲν μέχρι* : *μὲν οὖν μέχρι*. 00a37 *ποιησαμένοις* : *ποιησαμένους*. 01a14 *δὲ γε* : *δέ γε*. 02a22 *αὐκ* : *οὐκ*. 02b9 *ἂν* : *ὧν*. 03b8 (Apparat) traiciendnm : traiciendum. 03b30 *γενομένων* : *γινομένων*. 04b19 *δὲ τις* : *δέ τις*. 05b26 *τὴς* (bis) : *τῆς*. 08a27 *φησί* : *φήσει*. 08a28 (Apparat) K^2 : K^b. 09b33 *μὴ τις* : *μή τις*. 10a32 *ἣ* : *ᾗ*. 10b21 *ὑπερέχονται* : *ὑπερέχοντα*. 10b39 *αὑτῷ πρὸς αὐτὸν* : *αὑτῷ πρὸς αὑτόν*.

Mangelhafte Notierung von K^b

Das bei Susemihl im Apparat Fehlende steht teils bei Bekker, teils ist es auf Grund meiner erneuten Prüfung der Hs nachgetragen. 84a14 *τὸ* post *τέλος* om. K^b. 86b20 *ἐστι τοῦ μέσου* : *εἶναι τοῦ μέσου ἐγγύτερον οἷον* K^b. *ἢ πορρώτερον* – 21 *γὰρ* om. K^b. 86b22 *ἢ* (bis) om. K^b. 87a35 *ἐνεργέστερον* K^b (a30 *ἐναργέστερον*). 89a4 *ἐν* om. K^b. 89a23 *τῇ* om. K^b. 89a25 *ἡ* om. K^b. 89b22 *γὰρ* om. K^b. 90b2 *ἄνθρωποι* om. K^b. 91a13 *οὐκέτι ἔσται ἀνδρεῖος* om. K^b. 91a21 *παρῇ* alterum om. K^b. 91b8 *οὗτος ὁ* K^b. 92a8 *καὶ ὅτε δεῖ* om. K^b. 92a11 *τὸ μὲν γὰρ* : *τότε μὲν γὰρ* K^b. 93a28 *ἠρωνείας* K^b. 93b12 *οὐδὲ* : *ἢ οὐδὲ* K^b. 93b36 *τὸ δίκαιον ἴσον* : *δίκαιον τὸ ἴσον* K^b. 94a18 *τῷ ἀνάλογον* : *τῷ ἀναλόγῳ* K^b. 95a5 *ἤδη καὶ* : *καὶ* om. K^b. pr., suppl. rec. 95b12 *ἔλαττον* : *ἐλάττω* K^b. 95b23 *ἀδικοῖντο οὕτως* : *ἀδικοῖντοι οἱ* K^b. 96b16 *μόριον τῆς* : *μόριον λόγον τῆς* K^b. 96b36 *ἐπιστήμη* : *ἡ ἐπιστήμη* K^b. 97b1 *ἐκείνως δὲ οὐ συμφέρει* om. K^b. 97b3 *διὰ τοῦτο* : *διὰ τούτων* K^b. 97b7 *ἡ μὲν γὰρ σοφία* : *γὰρ* om. K^b. 98b9 *τῇ* om. K^b.

99a3 *τοῦ ἐπιεικοῦς* : *τῶν τοῦ ἐ.* K^b. 99b33 *ὥσπερ γὰρ ὁ φαῦλος* : *ὥσπερ ὁ φαῦλος γὰρ* K^b. 99b37 *πότερ' ἂν* : *ποτ' ἂν* K^b. 00a7 *ἄγῃ* : *ἄγει* K^b. 00a19 *τῆς* om. K^b. 00a31 *αἱ* om. K^b. 00b5 *τῇ* om. K^b. 00b16 *τῇ* alterum om. K^b. 00b39 *εἴη* om. K^b. 01a8 *ἐποίουν* om. K^b. 01a9 *ἐποίουν* K^b. 01a33 *ἤγαγεν* : *ἦγεν* K^b. 01b9 post *δόξαν*: *ὧν τὸ μέν ἐστιν τὴν ἐπιστήμην ἔχειν ἐπίστασθαι* K^b = 01b11–12, quae verba infra suo loco repetuntur. 01b11 *τὸ* post *γὰρ* om. K^b. 02a18 *οὐδὲ ψεκτὴ* : *οὔτε δὲ ψ.* K^b. 02b3 *ὁ ἁπλῶς* : *πως ὁ* K^b. 02b17 *γραφίον* K^b. 03a1 *ἢ οὗ* : *που* K^b. 03b20 *ὁ μὲν γὰρ σώφρων ὁ* om. K^b. 03b29 *ὁ* post *οἷος* om. K^b. 04a1 *ὁ* post *οἷος* om. K^b. 04b22 *οὐκ εἰσὶ γενέσεις* : *οὐκ ἔστι γένεσις* pr. K^b. 04b25 *γένεσιν* : *γένεσις* K^b. 04b29 *τὸ τῆς ψυχῆς* : *τῆς ψυχῆς* K^b. 05a3 *καὶ πρὸ λύπης* om. K^b. 05a8 *συνείδοι* K^b. 05a20 *ὁμοίως δὲ διάκειται* K^b. 05b15 *τούτου ἥδιον* : *τοῦτο ἴδιον* K^b. 05b19 *μὴ* om. K^b.

06b16 *ἐκλιπόντος* K^b. 07a18 *ἔστι δ' εὐτυχία* K^b. 08a11 *γὰρ* om. K^b. 08a13 *ἕνεκέν ἐστιν* : *ἔχομεν ἕνεκεν* K^b. 08a39 *παραδιδόναι* : *παραδοῦναι* K^b. 08b6 *συμπαραληπτέον* K^b. 08b17 *τῷ ἐναντίῳ* : *τὸ ἐναντίον* pr. K^b. 08b18 *οὐδὲ* : *οὐδὲν* K^b. 09a28 *αἱ* om. K^b. 10a27 *ποιῇ* : *ποιεῖ* K^b. 10a28 *ἐλλείπῃ* : *ἐλλείπει* K^b. 10a32 *ἢ* om. K^b. 10a34 *φίλοι*: *φίλοις* K^b. 10b1 *αἱ* om. K^b. 11a24 *ἔστι* om. K^b. 12a7 *φιλίας ἢ εὔνοια* : *ἡ εὔνοια φιλίας* K^b. 12a11 *ἢ* om. K^b. 12a20 *ᾖ* : *εἰ* K^b. 12b3 *πείσεται* : *πήσεται* K^b. 12b17 *αὐτῷ* – 18 *ὄντα* om. K^b. 12b27 *ὅταν δ'* : *ὅταν δὲ* K^b. 12b29 *φίλου* : *φίλων* K^b. 13a21 *εἴδομεν* : *ἴδομεν* K^b.

Die Hss. von MM jetzt notiert bei A. Wartelle, Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote. . ., Paris 1963. Nachvergleichung von K^b, auch für MM, bei W. Ashburner, Studies in the text of the Nic. Ethics; JHST 37, 1917, 31f.

ANHANG II

Zur Übersetzung der MM von P. Gohlke (s. o. S. 115)

Im Philologus von 1860 (491) hat Bendixen, der eine scharfe Feder zu führen pflegte, der Übersetzung des schwäbischen, mit dem Rüstzeug vermutlich des Tübinger Stifts versehenen Gymnasialprofessors Rieckher folgendes Zeugnis ausgestellt: „im ganzen treu und mit Fleiß und unter Benützung der zugänglichen Hilfsmittel abgefaßt"; dazu notierte er vier Versehen von bescheidenem Gewicht, z. B. daß *δύναμις* mit „Vermögen" (MM 1182b1) und *εὐπραπελία* mit „Witz" wiedergegeben sei. Es ist nicht auszudenken, was derselbe Rezensent zu dem gesagt hätte, was Gohlke 100 Jahre später für würdig befunden hat, gedruckt zu werden. Dies im einzelnen zu zeigen ist peinlich; aber da auch nach den ablehnenden, durchaus vornehmen Rezensionen von U. Fleischer (Archiv f. Philos. 3, 1949, 410–431) und O. Gigon (Gnomon 24, 1952, 316–324) der Druck weitergeht, muß der Nachweis der Öffentlichkeit vorgelegt werden, damit der auf dem Gebiete der arist. Studien Arbeitende weiß, welche Verantwortung er auf sich nimmt, wenn er die Theorien von G. benützt, ohne zu sehen, wie es mit den Griechisch-Kenntnissen dieses Theoretikers bestellt ist. Im folgenden wird nur eine Auswahl gegeben; alle Stellen, an denen eventuell doch noch eine andere Auffassung möglich wäre, alles Schiefe, Flüchtige, Ausgelassene, sprachlich Plumpe usw. bleibt unberücksichtigt. Es handelt sich also nur um Fehler, die durch keine Rabulistik weggeredet werden können. Auf die kurze Bezeichnung des griechischen Textes folgt die Übs. von G., dann die richtige. Gelegentlich ist auch die lateinische des Valla (s. o. S. 112) zitiert, damit man sieht, wie vor 450 Jahren Griechisch gekonnt wurde, als eben die erste griechische Grammatik (1476) gedruckt war:

1182b5 *ὑπὲρ τούτου καὶ ἄλλος λόγος καὶ ἀλλοτρία* (= *οὐκ οἰκεία ἐστὶν*) *ἡ σκέψις*: (über Gott) hätte ein ganz anderer Gedankengang und eine andere Untersuchung zu handeln: und diese Betrachtung gehört nicht hierher (et consideratio nunc sit aliena).

1185a8 *τὸ τέλειον καὶ ἐν χρόνῳ τελείῳ καὶ ἐν ἀνθρώπῳ*: (das Vollkommene ist zu finden) nur in vollendeter Zeit und im Menschen: und im voll-endeten Menschen (nicht im Kinde).

1185b39 *παρὰ γράμμα λέγειν*: wenn man einmal bei der Feststellung der Wahrheit über einen Buchstaben hinwegsehen darf: si liceat rei veritatem ex literarum similitudine (*ἦθος-ἔθος*) et ratione nominis venari (= Etymologie treiben, cf. Plato, Crat. 399a8, Leges 654a5 u. a.).

1186b38 *μᾶλλον τὰς ἐλευθέρας διαφθείρων*: (der Ehebrecher) ist ja nicht jemand, der etwa mehr auf Freie es abgesehen hätte: der beim Ehebruch das Maß überschreitet (*μοιχεία* ist ohne weiteres *κακία*; da gibt es kein Mehr oder Weniger).

1187b27 *βέλτιον ἕξει τὸ σῶμα, ἄριστα μέντοι πάντων οὔ*: bessern also wird er seinen Körper, aber nicht zum besten von allen: melius certe habebit corpus, non tamen erit omnium optimum.

1188b5 *ἔστι δὲ καὶ ζῷον βιάσασθαι, οἷον ἵππον ἐπ' ὀρθὸν θέοντα ἀντιλαμβανόμενον ἀποστρέψαι*: auch ein Tier kann man gewaltsam zwingen, z. B. ein Pferd aufrecht zu laufen und den der es besteigen will, abzuwerfen: auch gegen Tiere kann man Gewalt anwenden, z. B. ein Pferd, das geradeaus stürmt, zurückreißen und zur Kehre zwingen.

1188b22 *βαδίσαι εἰς ἀγρόν*: zum Markte gehen (in agrum properare).

1189b28 *τῆς ἀρετῆς στοχαζόμενοι ἁμαρτάνομεν ἐπὶ τὰς πεφυκυίας ὁδούς*: denn wenn wir auch die Tugend ins Auge fassen, verfehlen wir die natürlichen Wege: passieren uns Fehler in den (beiden) Richtungen, zu denen wir einen natürlichen Hang haben (nämlich zum Zuviel oder Zuwenig, wie die nächste Zeile besagt).

1191a2 *οὐδὲ τὰ θηρία οἷον τοὺς σῦς οὐκ ἄν τις εἴποι ἀνδρείους διὰ τὸ ἀμύνεσθαι, ἐπειδὰν πληγέντες λυπηθῶσιν*: auch die Tiere, z. B. Schweine, wird man nicht tapfer nennen, weil sie sich wehren, wenn sie durch Schläge gereizt werden: auch wilde Tiere, wie den Eber, wird man schwerlich deshalb als tapfer bezeichnen, weil sie sich, wenn verwundet und von Schmerz gepeinigt, zur Wehr setzen (cum icti dolorem senserint).

1191a26 *ἄφοβος δὲ οὐχ ὅταν οὕτως συμπέσῃ τῷ ἀνδρείῳ ὥστε ὅλως μὴ φοβεῖσθαι*: Furchtlosigkeit ist aber nicht so gemeint, als wenn es dem Tapferen einfallen sollte, überhaupt nichts zu fürchten: das Prädikat furchtlos ist nicht am Platze in dem Falle etwa, wo der Tapfere überhaupt nichts fürchtet.

1192a29 *εὐκαταφρόνητος*: wer die anderen verachtet: wer verächtlich ist (= geringes Ansehen genießt).

1197a5 *ἐστί τι παρὰ τὴν ποίησιν ἄλλο τέλος*: (es) entsteht ein vom Schaffen unabhängiges Werk es gibt über den Ablauf des Schaffens hinaus noch ein weiteres Ziel.

1198a1 *εἰσὶ δὲ δὴ* (sc. *ἀρεταί*) *καὶ ἔθει καὶ προαιρέσει*: (es gibt auch Tugenden, die von Natur . . sich entwickeln, jedesmal wie Triebe ohne Überlegung, die uns hinreißen zur Tapferkeit . . .) und zwar entweder durch Gewöhnung oder durch Entschluß: (es gibt Naturtugenden, eine Art von Impuls zur Tapferkeit . . .), es gibt aber auch Tugenden, die auf Gewöhnung und bewußter Entscheidung beruhen.

1198a33 *ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἐπιβλέψας, οἷον ἐπὶ τὴν οἰκοδομικήν*: wenn man auf das Wissen sieht, z. B. die Baukunst: wenn man den Blick auf die praktischen Künste richtet, z. B. . . .

1198b20 (*φρόνησις*) *κατέχουσα τὰ πάθη καὶ ταῦτα σωφρονίζουσα*: (die Phronesis schafft der Weisheit Muße) indem sie die Leidenschaften niederhält und darin Maß hält: affectus cohibendo eosque temperando (oder sollte von G. gemeint sein: indem sie darin = im Bereiche der Leidenschaften, für Einhaltung von Maß sorgt? – Bei dem „Stil" dieser Übs. muß man mit solchen Möglichkeiten rechnen).

1198b28 *ὁ ἐν τούτοις παραχωρῶν* (sc. *ἐπιεικής ἐστιν*): was der Gesetzgeber nicht imstande ist, im einzelnen genau zu bestimmen, sondern allgemein ausdrückt, wenn er einen Ausweg offen lassen will . . . greift dieser auf und das ist ein billig Denkender: qui in iis quae legislator particulatim examinare non potest, suo iure cedit, is est homo aequus.

1199b15 *ἡ ἀρχὴ καὶ ὁ πλοῦτος τὸν φαῦλον οὐ δυνάμενον αὐτοῖς χρῆσθαι ὀρθῶς βλάψει*: (sie werden) dem Schlechten, wenn er nicht damit umgehen kann, erst den rechten Schaden bringen: (sie werden) dem Schlechten, da er nicht den richtigen Gebrauch davon zu machen weiß, Schaden bringen (1199b9).

1199b27 *ἐπὶ τοῦ σώματος ὁρῶμεν οὐ δυναμένους ὑγιαίνειν*: beim Körper sehen wir es, daß nicht jeder heilen kann, der ..: corpore cernimus sanos non esse eos qui ..

1200b9 *ἡ θηριότης ὑπερβάλλουσά τις κακία*: Wildheit ist ein Laster, das überhand genommen hat: tierisches Wesen ist, so kann man sagen, Schlechtigkeit im Übermaß (Beispiel: EN 1148b20, ein Weib, das Schwangere aufschlitzt und das Kind verzehrt. So etwas nimmt nicht „überhand" wie etwa heute die Verkehrsunfälle).

1201a10 *ἐπεὶ γὰρ δοκεῖ ὁ σώφρων καὶ ἐγκρατὴς εἶναι*: da doch auch der Mäßige als beherrscht erscheint: da doch der Besonnene auch als beherrscht gilt.

1202a36 *ἐπαινεῖται γάρ πως ὁ περὶ τιμὴν ἀκρατής· φιλότιμος γάρ τις*: (es wird in gewissem Sinne gelobt, wer in der Ehre unersättlich (ist), nicht als ehrgeizig: nam honoris amans videtur.

1202b12 *ἡ περὶ τὴν ὀργὴν ἀκρασία ὁμοία τῶν παίδων τοῖς πρὸς τὸ διακονεῖν προθύμως ἔχουσιν*: die Unbeherrschtheit im Zorn gleicht den Kindern, die übereifrig in der Dienstbereitschaft sind: ist vergleichbar mit dem Diensteifer des Haussklaven (nach G. wäre dann etwa Pol. I 7, 1255b22–25 von einer Kinderschule die Rede).

1202b37 *καταμαλακιζόμενος καὶ ὑπὸ τούτων* (sc. *τῶν ἡδονῶν*) *ἀγόμενος*: (der Unbeherrschte kann Freuden nicht ertragen, sondern wird) von ihnen weich gemacht und verführt: (.. kann der Lust nicht standhalten, sondern) wird weich und läßt sich von ihr fortreißen.

1204b24 *τῆς προσφορᾶς γινομένης γίνεται ἡδονή*: die Lust entsteht beim Auftragen der Mahlzeit: bei der Nahrungsaufnahme (Liddell-Scott s. v. III).

1205b6 *καὶ ὄνου καὶ κυνός*: des Esels und des Schwanes (keine Hss-Variante).

1206a24 *καὶ τὸ ὅλον δὲ οὐκ ἐνδέχεται* (sc. *ἡ ἀρετή = τὸ τὰ καλὰ πράττειν*) *ἄνευ ἡδονῆς εἶναι τῆς ἀπ' αὐτῆς γινομένης*: und das ganze Werk kann gar nicht sein ohne die Lust, die von ihm ausgeht: und überhaupt kann die Tugend gar nicht ohne das Lustgefühl sein ...

1207a29 *ᾧ κατὰ λόγον ζημίαν ἦν λαβεῖν, τὸν τοιοῦτον κερδάναντα εὐτυχῆ φαμέν*: wer .. Strafe verdient hatte, aber noch Gewinn davonträgt: et cui infligi damnum debuerat, eius modi hominem lucrum facientem (dicimus fortunatum).

1211b36 *ὁ πατὴρ εὐνοεῖ πως πρὸς τὸν υἱόν*: der Vater erweist die Wohltaten dem Sohn: der Vater hat ein gewisses Gefühl des Wohlwollens für den Sohn.

1212b37 *ἔστι γὰρ καὶ τοιοῦτός τις λόγος ἐπὶ τοῦ θεοῦ λεγόμενος*: für den Gott wird auch noch folgender Gedankengang gesponnen: es gibt auch ein Argument über die Gottheit, das folgendermaßen verläuft.

1213b9 (*ἡ ὄψις*) *ἐλλείπει διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως*: (mit dem Gesicht kommen wir ja nicht weit), vielmehr läßt uns die Schwäche seiner Art im Stich: (unser Sehvermögen reicht nicht weit), sondern es versagt wegen der Schwäche der Menschennatur (s. 1213b6: *ἐξαδυνατεῖ ἡμῶν ἡ φύσις ἀσθενὴς οὖσα*).

Als ich 1951 darauf aufmerksam machte, daß G. bei der Wiedergabe des berühmten Satzes von der Zweckfreiheit der obersten Wissenschaft (Met. 982b21f.) denselben Fehler erneuerte, den Bonitz in seinem Kommentar von 1849 (p. 53) ein für allemal erledigt hatte (selbstverständlich auch Ross ad. l. 123), wandte sich G. beschwerdeführend an die Philosophische Fakultät dreier Universitäten. Vor welchem Forum er diesmal seine Übersetzung verteidigen wird, ist mir unbekannt.

NACHTRÄGE

S. 99,4 Zur *μεγάλη τέχνη* des Thrasymachos: Blass, Att. Beredsamkeit I² 249. – Epikur, Pyth. 85: der Herodotbrief ist *μικρὰ ἐπιτομή*. Also „*μεγάλη*" vorausgesetzt?

S. 110, 13 F. E. Peters, Aristoteles Arabus. The oriental translations and commentaries on the Aristotelian Corpus, Leiden 1968 (dazu H. Daiber, Gnomon 42, 1970, 538–547; vom selben Rezensenten: Ein bisher unbekannter pseudoplatonischer Text über die Tugenden der Seele in arab. Übl., in: Der Islam 47, 1971, 25–42).

S. 113, 22 16. Jh. Nicasius Ellebodius (über ihn R. Kassel, Rh. M. 105, 1962, 111–121), Notae zu MM in Cod. 969 (Wartelle 1963). Von mir noch nicht entziffert.

S. 113, 40 Dazu jetzt das bedeutende Werk von R. A. Gauthier, L'Éthique à Nicomaque, Louvain 1970².

S. 115, 11 Rhode, Gisela, Bibliographie der deutschen Aristoteles-Übersetzungen vom Beginn des Buchdrucks bis 1964, Frankfurt a. M. 1967 (= Bibliogr. Beiträge I) Plebe, Armando, s. unten S. 481/482.

S. 115, 13 Nachtrag zum Literaturverzeichnis (bis 1972).

Bärthlein, K., Der *ὀρθὸς λόγος* in der Großen Ethik des Corpus Aristotelicum, in: Archiv f. Gesch. d. Philosophie 45, 1963, 213–258 (dazu 46, 1964, 129–173)
Case, Th., Aristotle, in: Encyclopaedia Britannica 1910, 501–522 (siehe Band 7 dieser Ausgabe 1969², 135–136)
Chroust, A. H., Some comments on Aristotle's major works of ethics, in: Laval Théologique et Philosophique, Québec 21, 1965, 63–79
Dirlmeier, F., Nikomachische Ethik, übersetzt u. kommentiert, Berlin 1969⁵ (= Band 6 d. A.)
Dirlmeier, F., Eudemische Ethik, übersetzt u. komm., Berlin 1969² (= Band 7 d. A.)
Dirlmeier, F., Zur Chronologie der Gr. Ethik des Aristoteles, SB Heidelberg 1970. 1 (Der Satz MM 1185 b 15 *τοῦτ' ἰδεῖν ἔστιν ἐκ τῶν ἠθικῶν* ist keine Zitierung von EN, also kein Beweis für Spät-Ansatz von MM. Nachtrag: Xenophon, Anab. III 1, 13 *ὁποῖόν τι μὲν δὴ ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ὄναρ ἰδεῖν, ἔξεστι σκοπεῖν ἐκ τῶν συμβάντων μετὰ τὸ ὄναρ*)
Donini, P. L., L'etica dei Magna Moralia, Torino 1965 (XII + 249 S. Für Unechtheit)
Düring, I., Aristoteles, Darstellung u. Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966, 670 Seiten (Monumentales Gesamtbild)

Düring, I., Aristoteles, in: Supplement XI der Real-Enzyklopädie von Pauly-Wissowa, 1968, 159–336

Merlan, Ph., Studies in Epicurus and Aristotle (= Klass. Philol. Studien 22), Wiesbaden 1960

Michael, B., Miszelle zu MM 1188 b 29. 1197 a 23, in: Wo. Kl. Ph. 1917, 702

Moraux, P. und Harlfinger, D., Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum, Oosterbeek, Niederlande, 21.–29. August 1969 (= Peripatoi. Philol.-histor. Studien zum Aristotelismus 1), Berlin 1971, 303, Index unter MM

Plebe, A., La posizione storica dell' Etica Eud. e dei Magna Moralia, in: Riv. critica di storia della filosofia 1961, 131–152

Plebe, A., Aristotele, Grande Etica. Etica Eudemia, Bari (Laterza) 1965 (mit Einleitung, für Echtheit. Übersetzung)

Thomas, W., De Aristotelis *ἐξωτερικοῖς λόγοις*, Diss. Göttingen 1860, 37–57 (MM ist *λόγος ἐξ.* und erste Ethik)

Wallies, M., Miszelle zu MM 1188 a 31. 1197 b 26, in: B. Philol. Wo. 1917, 1605–7

Wehrli, F., Die Schule des Aristoteles. Das wertvolle Quellenwerk ist in 2. Auflage erschienen, 1967–1969

S. 170, 14 Rep. 441 a 7. b 6 (*ἰδεῖν ἐν τοῖς παιδίοις*)

S. 211, 44 (*περὶ ἡδέα καὶ λυπηρά*, EE 20 a 38)

ARISTOTELES
WERKE

in deutscher Übersetzung

begründet von

ERNST GRUMACH

herausgegeben von

HELLMUT FLASHAR

13. Über die Seele
    (W. Theiler †, Bern)
    5. Auflage 1979

14. Parva Naturalia
    (J. Wiesner, Berlin [West])

15. Metaphysik
    (Th. A. Szlezák, Zürich)

16. Zoologische Schriften I
    (C. Hünemörder, Hamburg)
    (H. Ingenkamp, Bonn)

17. Zoologische Schriften II
    I. Über die Teile der Tiere
    (W. Kullmann, Freiburg/Breisgau)
    II. Kleinere zoologische Schriften
    (J. Kollesch, Berlin)

18. Opuscula
    I. Über die Tugend
    (E. A. Schmidt, Tübingen)
    2. Auflage 1980
    II. Mirabilia
    (H. Flashar, Bochum)
    III. De audibilibus
    (J. Klein, Tübingen)
    2. Auflage 1981
    IV. De plantis
    (H. J. Drossaart Lulofs, Amsterdam)
    V. De coloribus
    VI. Physiognomica
    VII. De lineis insecabilibus
    VIII. Mechanik
    (F. Krafft, Mainz)
    IX. De Xen. Mel. Gorg.

19. Problemata Physica
    (H. Flashar, Bochum)
    2. Auflage 1975

20. Fragmente
    (O. Gigon, Bern)